

THE BOOK WAS DRENCHED

TIGHT BINDING BOOK

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_191150

UNIVERSAL
LIBRARY

- ٤ يرتبته على ستة مقاصد المقصد الاول
في المبادئ وفيه فصول الفصل الاول
في المقدمات
١٢ الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث
المبحث الاول
١٥ المبحث الثاني في العلم ان كان حكما
١٩ المبحث الثالث للعلوم الضرورية
٢٣ الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث
المبحث الاول ذواتها لم تحصل مطالب آه
٢٥ المبحث الثاني في النظر في مآله ومصادره
فصل في الافقاصد
٣١ مبحث ثالث ينظر في مآله في النظر آه
٣٣ المبحث الرابع في خلاف بين اهل الاسلام
في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
٣٦ المبحث الخامس في اختلافوا في اول
الواجبات
٧ المبحث السادس في النظر في مآله في النظر
يوصل بالذات الى المطالب
٤١ المقصد الثاني في الامور العامة
الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه
مباحث المبحث الاول تصور الوجود بديهى
٤٥ المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد متكرر
٥٧ المبحث الثالث الوجود يتناول شيئا وذهنيا
وخطيا وخطيا
٥٩ المبحث الرابع الوجود يبراد في الثبوت
ويساوق الشبهة
٦٨ المبحث الخامس للاعدام تمايز في العقل
٦٩ المبحث السادس كل من الوجود والعدم
قديم محمول وقديم رابطة
٧١ الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث
المبحث الاول ماهية الشيء ما به يجب آه
٧٢ المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ
بشرط شي
٧٦ المبحث الثالث في الضرورة قاضية بوجود
المادة المركبة
- ٧٩ المبحث الرابع في الماهيات بمجولة خلافا
لجمهور فلاسفة
٨٠ الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية
ولمصلحة منهاج المنهج الاول في التمييز
وفيها مباحث آه
٨١ المبحث الاول التمييز في ماهية الماهية
٨١ المبحث الثاني التمييز آه
٨٢ خامسة في انواع الماهيات بموارد
مخصوصة
٨٣ المبحث الثالث التمييز يتوقف على امتناع
الشركة ذهنا
٨٤ المنهج الثاني في الوجوب والامتناع
والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هي
معتولات تحصل من نسبة المفهوم الالهية
٨٥ المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع
والامكان
٨٨ المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة
٨٨ المبحث الرابع كل ما يوصف بشئ فرد يفرض منه
٩١ المبحث الخامس الضرورة قاضية
باحتياج الممكن الى المؤثر
٩٣ المبحث السادس العقل يحكم بالاحتياج
بمجرد ملاحظة كون الذات غير متعينة
لاوجود والعدم
٩٤ المبحث السابع لا اولوية لاحد طرفي الممكن
نظرا الى ذاته
٩٥ المنهج الثالث في القدم والحديث
وفيها مباحث المبحث الاول قد يبراد آه
٩٧ المبحث الثاني زعمت فلاسفة آه
١٠٠ المنهج الرابع في الوحدة والكثرة
وفيها مباحث المبحث الاول انها آه
١٠١ المبحث الثاني معروض الوحدة آه
١٠٣ المبحث الثالث يمنع اتحاد الاثنين
١٠٣ المبحث الرابع من خواص الكثرة التقاير
١١٢ المنهج الخامس في العلوية والمطلوبة وانهما
في مباحث المبحث الاول العلوية يحتاج الشئ اليه

١٥٨ البحث الرابع لما كان حدوث الضوء في المضي قد يكون من مضي	١١٤ البحث الذي يجب وجود المعلول آه
١٥٩ البحث الخامس الضوء منارياون	١١٥ البحث الثالث وحدة المعلول آه
١٥٩ النوع الثالث المسويك وفيه بحثان البحث الاول الصوت آه	١١٩ البحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد لا يكون قابلا وفا حلا
١٦١ البحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها يتازعا بما نله	١١٩ البحث الخامس لانا ثير للقرى الجماعية
١٦٣ النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم	١٢١ البحث السادس يستعمل تراقى عروض الطه والمعلول لالى نهائية
١٦٣ النوع الخامس المشهومات وهي الروائح	١٢٦ البحث السابع المذوقون محل وقابل وحامل
١٦٣ القسم الثاني في الكيفيات الغشائية	١٢٨ المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول
١٦٥ ومنها الادراك وفيه مباحث البحث الاول لاختفاء انا اذ افركا شبه آه	الفصل الاول في المباحث الكلية وهي خمسة
١٦٩ البحث الثاني انواع الادراك اربعة	١٣٠ البحث الثاني الضرورة قاضية بان المرض لا يقوم بنفسه
احساس وتخيل وتوهم وتقبل	١٣١ البحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال المرض
١٧٠ البحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث	١٣٢ البحث الرابع لا يجوز قيام المرض بالمرض
١٧١ البحث الرابع قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا	١٣٢ البحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى امتناع بناء المرض
١٧٢ البحث الخامس هل يتعد العلم الحوادث بعدد المعلوم	١٣٤ الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث البحث الاول في احكامه الكلية منها قبول القسمة
١٧٣ البحث السادس محل العلم هو القلب	١٣٧ البحث الثاني في الزمان انكره المتكلمون
١٧٣ البحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف	١٤٢ البحث الثالث في المكان والمعترف في المذاهب له السطح الباطن من الحاوي
١٧٤ ومنها الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها آه	١٤٧ الفصل الثالث في الكيف وهو عرض لا يقتضي لذته قسمة او نسبة
١٧٥ البحث الثاني ارادة النبي عند الشيع كراهة ضده	١٤٨ القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي
١٧٥ ومنها القدرة وبيانها في مباحث البحث الاول القوة آه	انواع النوع الاول الحواس وفيه مباحث
١٧٧ البحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل لا توجد قبله	١٤٩ البحث الاول اطبقوا على ان اصولها الحرارة آه
١٧٩ البحث الثالث الجرح عند القدرة	١٥١ البحث الثاني من الحواس الاعتماد
١٨٥ القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكيات	فمن يحميه نفس المدافعة المحسوسة
١٨٧ القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية	١٥٥ النوع الثاني المبررات وههنا مباحث
١٨٧ الفصل الرابع في الابن وهو الكون في الخير وسلوه على طريقين الاول للتكلمين وهو بحثان البحث الاول الكون وجوده ضروري	البحث الاول لكون طرفان
١٩٠ البحث الثاني الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك	١٥٦ البحث الثاني من الناس من زعم انه لاحقيقة لكون
	١٥٧ البحث الثالث الضوء ذاتي ان كان من ذات المحل كاللشمس

- ١٩١ الطريق الثاني للتلافة وهو مباحث
المبحث الاول الاين حتى آه
١٩١ المبحث الثاني قبل الحركة آه
١٩٢ المبحث الثالث لايد للحركة ماحه وهو
المبدأ وما اليه
١٩٧ قال المبحث الرابع تعلق الحركة بما فيه
٢٠٢ المبحث الخامس من لوازم الحركة كيفية
٢٠٤ المبحث السادس من زعم بعضهم
٢٠٥ المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان
الى جهة
٢٠٥ المبحث الثامن السكون في الاين حفظ
النسب
٢٠٦ الفصل الخامس في باقى الاعراض التنبيه
٢١٠ المقصد الرابع في الجواهر وفيه مقدمة
ومقالتان اما المقدمة
٢١٢ اما المقالة الاولى فمما يتعلق بالاجسام
وثيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق
بها على الاجال وفيه مباحث المبحث
الاول الجسم
٢١٥ المبحث الثاني الجسم البسيط قابل للانقسام
٢١٥ المبحث الثالث في احتياج الفريقين
٢٣٨ المبحث الرابع في تنافير المذاهب
٢٣٣ المبحث الخامس في احكام الاجسام
٢٣٩ خاتمة فطرق الاستدلال بالنسبة اليه تنويه
٢٤٥ الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على
التفصيل والكلام مرتب على اربعة اقسام
٢٤٦ القسم الاول في البسائط الفلكية وفيه
مباحث المبحث الاول في اثبات الخلد
- ٢٤٨ المبحث الثاني دعوا ان الحد التاسع الافلاك
٢٥٠ المبحث الثالث ست دوائر متقاطعة
٢٥٤ المبحث الرابع توهموا الكل وضع من
الارض دائرة على الفلك فاسفة
٢٥٦ خاتمة لاشك ان خلق السموات اكبر دلائل
ما فيها من البهائم على القدرة بالغة
٢٥٧ القسم الثاني في البسائط الضمنية وفيه
مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام
الغريبة
٢٥٨ المبحث الثاني كل من الاريمة ينقلب
الى الجسور بخلف صورة وليس اخرى
٢٥٩ المبحث الثالث النار طبقة واحدة
٢٦١ القسم الثالث في المركبات التي لمراج لها
وهي انواع النوع الاول ما يحدث فوق الارض
٢٦٣ النوع الثاني ما يحدث على الارض
٢٦٣ النوع الثالث ما يحدث في الارض
٢٦٤ القسم الرابع في المركبات التي لمراج وفيه
مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المراج
٢٦٨ ثم المراج ان كان من قوى مساوية المتعدي
فمتعدل
٢٧١ واختلفوا في اعدل البقاء
٢٧٣ المبحث الاول المعدنى اما ذاتى مع
الانطراق
٢٧٤ ومرجع المعدنيات الى الابتداء والا دخنة
وتكون البعض بالتصعيد
٢٧٥ خاتمة الاجسام تتفاوت في الثقل

بسم الله الاول من شرح المقاصد

(مقاصد في علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني اوله جدا
لمن تفوح صفحات الامكان الخ ربيد على ستة مقاصد فرغ من تأليفه
سنة ٧٨٤ هـ بمصر قد له عليه شرح جامع اورد في شرحه مفاضة
الجذرا لاصم وقد شرحها الفضلاء و عليه حاشية مولانا علي القاري
و عليه حاشية لعلو الياس بن ابراهيم البيناني قال صاحب النقايق
وهي لطيفة جدا رأيتها بخطه و عليه تعلية للؤل احمد بن موسى
الخيالي ذكره المجدى في ذيله ومولانا مصطفى مصلى الدين
المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه
في ذكره المجدى واختصره
الشيخ محمد بن محمد الاعرجي
سمعه مقاصد
المقاصد

(من اسامي الكتب)



﴿ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتصامه • ومن عنده ابتداء كل شيء وبإيه مصادره •
تتلى من أوراقه الطباق آيات توحيده • ونجلي في الآفاق والأفانفس شواهد
تقدسه • ونجده • مانسة في الأكون من ورقة الأسماء حكمة البهرة • ولا توجد في
الآسكان من طرفة الأنظار قدرته القاهرة • تنس عن الأشكال والأكفاء ذاته الأحدية • وتز
عن الروال والفساد صفاته الدالية والأدبية • سمجدت لمرته جلالة جباه الأجرام العلوية •
ونطقت بشكر تواله شفاء الأنوار القدسية • ونسرك على ما عشتا من قواهد العباد
الدنية • وخولت من عوارف المعارف البقية • وهذبنا إليه من طريق البهاء وسبيل رشد
ودلتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد • ونصلي على نبيك محمد المنعوت بأكرم الألقاب
المبعوث رحمة للعالمين • أرسلته حين دوست اعلام الهدى • وطهرت اعلام الردي
ونظم من هيج الحق وهفا • واشرف مصابيح الصدق على الانطفاء • فادى من الدين
معلمه • ومن البقين مر اسمه • وبين من البرهان سبيله • ومن الإيمان دليله • والتم الحق حبه
والمر الشرح محبه • حتى انشرح الصدور بتور البينات • واتزح عن القلوب صدى الشبهات
واشرف وحده الأيام • وانسق امر الاسلام واعتصم التام • بانوق عصام ماله من انفسام
وعلى آله واصحابه خلفاء الدين • وحلفاء البقين • مصابيح الامم ومصابيح الكرم • وكنوز العلم
ورموز الحكم • رؤساء حظار القدس وعظاما بقاء الانس • قد سجدوا ذرى الحقايق بأقدام
الامكار • وتوروا سبع طرائق باتوار الاكل • وقاروا على الدين فكشفوا هذه القوارع والكرب
وساروا الى البقين قصر فرائد العوادي • ونطوب • فابسم ثمر الاسلام وانظم امر المسلمين
وانضج عهدا بن الله وحقا عليه نصر المؤمنين • (وبعد) فقد كنت في ايام الامر • وصفتوا
المر • اذ العيش فض • والشباب عامه • وغصن الحد • ثم على ثماره • ويدور الامال طالمة مسفرة •
ووجوه الاحوال ضاحكة مسبشرة • ورياح الفضل معبورة الاكاف والعرصات • ورياض

العلم مطورة الاكام وانعمرات * مشرح الخطر في العلوم طلبا لازهارها واتوارها * واشرح الكتب
 من انشون كسفا لاستارها عن اسرارها * يد على حذائق الافاق غوصا على فرائد فوائدها *
 ويرتد الى اكاس الناس رويلا لشواردها عوائد * عطا منهم بانا بئلسا قوا لا كساب الد قاتل *
 وقتنا لها لطلاب الحقائق * وحين راوا على الكلام الذي هو اس الشرائع والاحكام * ومنيس
 قواعد عقائلا اسلام * امر ما يرض فيه * ويرج عليه * واهم ما تدخ * طالما اطلب اليه * لكونه
 ارقى العلوم فينا * واصدقها تبيلا * واكرمها تناجا * واتورها سراجا * واصهبها حجة وعللا *
 واوضحها حجة وسبلا * حملوا جوعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جناسه * والتسوا
 مصباحا على قياه * ومفتاحا الى قمع يابه * فافتتحت له من ظلم الدهر وثية من ابواب الثواب *
 واشهرت فرصة من عين لا مان وخفة من زحام الشوائب * واخذت في تصنيف مختصر
 موسوم بالمقاصد * من علوم فيه حرر لفرائده ودرر الفوائد * وشرح له بضعين بسط موجزه *
 وحل مغزاه * وتوصل به الى * وتبين مضمونه * مع تحقيق المقاصد وفق ما يراد * وقد سبق
 للمقادير فوق ما يعتاد * وتحرر للسائل بحسب ما يراد ولا يزد * وتقرر بالذات لا يثبت لا يصاد
 ولا يصاد * باعذ تنفع لها الاذان وتشرح الصدور * وتطهر بالانهار والازهار جبال
 وحضور * ومان تهمل بها وجوه الاوراق وتيسر هذه السطور * وتتلأ خلال الكلام كادها
 نور على نور * باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بهامن المتكبرين * وقد بالغ في
 الاعتناء بها الحقون من المتقدمين * لاسيما السموات التي هي المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى *
 في اصول الدين * والعروة الوثقى * والمعدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا
 من الكتاب * وبهذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * وقد اولته ايدى اول الالباب *
 واحاط به طلبه كل طالب * وتناول به رغبته كل راغب * وعناضوه ناره كل وارء * ووجه الالهة
 كل رائء * وطبقوا يده * ون يفتحون * ويناد الاذ يد بقند * ون * واتا م صرف * هدي الى الماراد
 بنصرف * والمقصود يتفاهس من الحصول ويحرف * والابام يتحول ويحجر * وتعدو لتجهر * والدهر
 يشكى ويتكى * والمقل يضحك ويكي * الحب من تلهصرهم الرجال وفسادها * وزاجع سوق
 الفضائل وكادها * وفضه ضغ بزيان الحق وتدهى اركله * وتزعج شان الباطل وتغادي
 طغيانه * وتطاول ايام كلها فحضب وعصب * وعلى الالباب حول وال * تنجهم بين الجنون
 والسهاد * وتفرق بين البيوت والرقاد * لافي القول امكان والتفصيل تايد * لافي قوس الرماه
 مززع ولهم التضال اسديد * وهلم جر الى ان رماني ثماني * وبلاي من الحوادث بما يلقى *
 وجالت الاحوال دون الامان بل الاماني * واصبح غاني * ن يذبح غروب شاني * بتاني الى الوطن
 واللاوطار * وزامت بي الاقطار والاسفار * فاسى احوالا تشيب الواسى * واهو الاندوب الرواسى *
 اشاهد من اسباب اقراض العلوم واتفاض مددها * واتفاض مددها * مما تكاد الاناس لا تنقطع
 والجبال تصدع * وقد سلكتها هوشه المضايح * وخفية المزياع * ووقفت على تده الدواع * لاظلول
 ولايفاع * ولا رسوم ولا رباع * كما توبت نشر ما طويت * واصدبت لاتباده او تمثت * عرض
 من الموانع والمواع * وحدث من الثواب والشوائب ما يحول انيسرها بين المرء وقلة *
 تصدأ صر آتكره وصفه * ويحول يادونها ريق خاطره وتاظره * ويذهب رواق باطنه
 وظاهره * الى ان تداركني نعمة من ربي * وتماثل في عوده من قهسي ولي * فاقبلت على
 تمام الكتاب * وانظريام تلك الفصول والابواب * لجاد بحمد الله كذا مدعونا من جواهر
 لفوائد * ويجر اندمضونا بفلايس الفرائد * في لطائف طالما كانت مغزونة * ومن الاضاعة
 مصونة * مع تنجيم الكلام وتوضيح اللام * بتفريعات زجاجها نفوس المصلين * وبزجاج

الاكان انكار كرمه وجوده تنسحق في طلب الحديث اوسع قدم كبريائه وتنسحق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفة تواسلته واسل على من ارسله بانور الساطع ابصاحا للشمع واصفا من البينات وابنته بالامر الصادح افاحة للشمع واقله لشمات صاحب الملة القاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانيه في حق اعتزال الظاهرة والانتفاء الزاهرة من آله واصحابه وجد فائته وحلفائه وانيه في الدين معاشر الامم كما من اخوتي في الدين واعواني على حل الفتن اجمعوا يحمل لله المئين تصعدوا افق الحق المبين واستغفروا كما امرت على الامم الحية تصعدوا الى طلائع بل ولا تدعوا خطرات الاهواء فاصلا عن سواء السبيل وما بان اتي انكر في هذا المنصهر من مقاصد الكلام عربيا لغتيته فيقول وعرضه في المقام والى هذكم في تمهيد قواعد مقصد الاسلام ما يطبع بكم من عرفها احسن مقرر ومقام انما علائله الجدى في تيل ازل الصديق في التوحيد وانفاد الحاجة ارد من ذيل دلائل التقديس والتعجيد نارفصو من قصو من حق ما بينها الا المألوم وانصا ربات ايات صدق في تعجيد بها الاقوم الظاهر لظلم اذا حصن من محصل كلالى على اواع اسرار وشرفت على بصايركم من مطالع طالع الانوار لا تقفون عند تعاليم الازمها في شكوك بشرها قيام ولا تقفون حين تصادم الاهواء مواقف اظنون والاهواء ملوون من مقاصدكم اعلم الصالح وائفة الذلاح فتادون فيها بكم ان اطلوا المصباح فتد طلع الصباح والى الله تصرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسي ونعم الوكيل متن

منه اشبه الميطلين ونضحي انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على ائمة الحاسدين لا يفتل يذاتها الا المألوم ولا يحمده بالذات الا القوم الظالمون به عزها على بلادهم في كل ناد ولا يفض منها الا كل عالم في واد من يهداه فهو المهتدى ومن يضله فله من هاد واذا فرغ سمك ما سمع به من الاولين فلا تسرع وقف وقفة التأملين تلك تطلع بويض برق الهوى في نور داني من شاطئ الرادى الاين في البقعة المباركة على برهان على ايران من آخرين واصنع حتى والله سبحانه على الاطاعة والتوقى ويصحب آمل المؤمنين حقيق قال ورتبه على سنة مقاد اقول امان الانسان قوة نظرية كالها مرفة الحقائق كما هي وعلمية كالها القيام بالادور على ما ينبغي تحصيل لصادة الدارين وقد تعاضت الى والفلسفة على الاعتناء بتكبريل النفوس البشرية في الفنون وتسهيل طريق الوصول الى الشايتين الا ان نظر السقل ينبع في الملة هداه وفي القسيلة هواد وكما دوت حكما الفلسفة المحكمة نظرية والعلمية امانت العامة على تحصيل الكمالات المتشقة بالقرين دوت عضد الملة وعاد الامم على الكلام وعلى الشرايع وعلى الحكم فوقع الكلام للة يازا المحكمة النظرية في فلسفة وهي عند هم تضم الى العلم المتعلق بامور تنسحق من السادة في الوجود والصور جيعا وهو الالهى اوفى التصور فقط وهو الرابض والانساق اصلا وهو الطبيعى ولكن منها اقسام وفروع سكينة الان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل ونقل هو معرفة الجدا والمعاد المشار اليه بالايان بالله تعالى واليوم الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر في المبكات من الجواهر والا حراض على ما يرصد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما انار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المتعبر من كمال القوة العلمية ماه نظام المعاش ونجوة المعاد ومن النظرية العلم بالبداء والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحمه الله امرأ اخذ نفسه واستعد لرحله وصل من اين وفي ارب والى اين فاقصر المليون على ما يتلقى بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا يصل الى عقل باستقلاله وما يرتب عليه اميات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض والاشياء لا سكر الموجودات فجاءت اجواب الكلام خصة هي الامور السادة والاعراض والجواهر والاكهيات والسميات وقد جرت الصادة بتصد برها بما حب تجرى بحرى السوابق انها تسمى البى ادى فرتينا الكتاب على سنة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سميات هو المقصد السادس او علميات تخص بالواجب وهو الخامس او بالمكنى الجوهر وهو الرابع او الرض وهو الثالث او لاخص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاه في على السابق في بعض البنات وقد يقضى الضبط والمناسبة اراد شي من مباحث ثا في في الآخر كسنة الرقة في الاكهيات واطلة المصوم في السميات (قال المقصد الاول ٢٠٠) قول ربه على ثلثة فصول لان البى ادى منها ماراا فصل كل علم بها كمر فحد موضوعه ونباية وهو ذلك فسطحا بالقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدر رواها على الكلام خاصة كباحث العلم والتفكر لان تحصيل المقاد بطريق التفكر والاستدلال ورد على منكى حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا اوفى الاكهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلانية ما هو البقى بينا غطها في فصلين (قال الكلام هو اجماع بالقياس الدينية من الادلة القينية) اقول حصول الكينيات الشايتية في النفس قد يكون بابيا لها وهو انصاف بها وقد يكون بصورها وهو حصولها كالكرم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكرم يتصوره

وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصدقات كثيرة
 يطلب حصولها بعينها بطريق النظر والاستدلال فخرج الى ما يشيد تصورهما بصورة ايجابية
 تساويها صوتا لطلب والفرع من اخلال بما هو منها واختلال بمائس منها وثقل هو الحق
 يعرف العلم فكان من قدماه وانما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادوية لما شاع
 من تدوين العلوم بعلامها ودلائلها وتضع ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك
 يطريق التعليل العلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاكلام المنسوبة الى الشرع منها
 ما يتعلق بالصلح وتسمى فريضة وعلمية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
 وكانت الاوائل من العلماء ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد زمانه وجماع
 الاخبار منه ومشاهدة الاكابر قلة الوقايح والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
 مستنيين عن تدوين الاكلام ورينها ابوابا وفصولا وتبكي المسائل فروعا واصولا الى
 ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وصكرت التناوي والواقعات وسست
 الحاجة فيها الى زيادة نظر وانتقاص فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط
 الاحكام وذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقلوا على تعجيد اصولها وقوانينها
 وتلخيص سمجها وبراهينها وتدوين المسائل بليلتها والشبه باجوبتها وسما العمل بها
 فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه
 والا اعتقادات بعلم التوحيد والصفات تحسية باسم اجزائه واشرفها وبعلم الكلام
 لان مباحثه كانت مصدرية بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة
 كلام الله تعالى انه قديم او سادس ولله يثبت قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
 كالنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المتكلمين ولقد عليهم ما لم يكن في غيره
 ولانه لقوة ادله صار كانه هو الكلام دون ما عداه كإقبال للاقوى من الكلامين هذا هو
 الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا حجة بالنظر في الاعتقادات بل في العمليات
 فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى
 المقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع
 ام لا وسواء كان من الدين في الواقع لكلام اهل الحق ام لا لكلام المخالفين وصار قولنا
 هو العلم بالمقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسب لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
 الشرعية الفريضة عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء العلماء ان الفقه
 معرفة النفس مالها وماعليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
 بغير الشرعيات وبالشريعة الفريضة وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم الاعتقادات
 وكذا اعتقاد المخلد فمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام ولا يمكن
 وسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كان عليهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين
 والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع المقائد بصدر الطائفة البشرية مكتسبا من النظر
 في الادلة اليقينية او كان ملكة يتلقى بها بان يكون عندهم من المأخذ والشرائط
 ما يكفيهم في استحضار المقائد على ما هو المراد قول العلماء السابقين من الادلة والى المعنى الاخير يشير
 قول الموافقين انهم لم يتقدموا على اثبات المقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات المقائد
 تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترتيب من التقليد الى التحقيق او ثباتها على الغير بحيث يمكن
 من الزام المعادين او اثباتها واحكامها بحيث لا ترتز لها شبهة الباطلين وعدل عن يتقدموا الى يتقدموا
 مبالغة في فنن الاسباب واستفاد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طريق

تعريفه جميع العلوم الحساسة عند الاقتدار من البصر والسمع وغيرهما وعلى حكمه
 على الكلام بعد اثبات المقادير لانتفاء الاقتدار حيث وجب الجواب ان المراد هو ما يحصل منه الاقتدار
 البتة بطريق جرى السادة في يلزمه حصول الاقتدار وما عداها وان لم يبق الاقتدار
 دائما ولا خفاء فان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جعلتها الكلام
 فهو وان كان كذلك فليس يعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له دخل في الاقتدار
 او ما يلزم منه الاقتدار ولو على بعض انتقاد الكلام بعد اثبات هذه الحقيقة بخلاف سائر
 العلوم ويستحسن بان النطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستلزمه والاقتدار لازم مع كل علم
 على تقدير مقارنته للكلام نعم لو لم يلزم منه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك
 خرج غير النطق فيجاء كذا غنية عن هذا مع ان اثبات المدخل اشهدا بالبدية او قال
 يتدرج به واراد الاستغناء بالمعنى كما في اثبات المقادير ليراد تلخيص على ما هو المذهب في حصول
 النتيجة غيب النظر لم يتجوز الى شيء من ذلك (قال وموضوعه المعلوم) اقول اتفقت كلمة
 العلوم على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب قصد
 العلم ببيان الموضوع افادة لما به تغير بحسب الذات بعد ما افاد التريف التمييز بحسب الفهوم
 وايضا في معرفة جهة الوحدة لفكرة المطلوب احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تفصيل
 تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها المتاحس منها ولا شك ان جهة واحدة مسائل العلم
 اولا وبذلك هو الموضوع اذ فيه اشتراكها و به اتحادها على ما ستفصله وتتحقق المقام انهم
 لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق
 اولا واجناسا وغيرها كالانس والحيوان والوجود ويحتوا عن احوالها المختصة وابتدوها بها
 بالادلة فحصلت لهم قضايا كبرى محمولاتها اراض ذاتية لتلك الحقائق هو ما بالمسائل
 وجعلوا على طائفة منها يرجع الى الواحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفس او جزاءه
 او نورا منه او عرضا ذاتيا له على خاصا يفرق بالتدوين والتسمية والتعلم فظهر الى مالك الطائفة
 على كثرتها واختلاف محمولاتها من الانحاء من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه
 المذكور ثم قد تعدت من جهات اخرى كالشعبة والفاية ونحوهما ويؤخذ عليها من بعض تلك الجهات
 ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون هذا العلم ان دل على حقيقة مصمما
 اعني ذلك المركب الاعتباري كما قال هو علم يبحث فيه عن كذا اوهو بقواه كذا والاخر مما
 كما يقال هو علم يتقدمه على كذا او يحترز عن كذا او يكون كذا كذا فظهر ان الموضوع هو جهة
 واحدة مسائل العلم الواحد فظنوا الى ما هنا وان عرضت لها جهات اخرى كالشعبة والفاية فله
 لا معنى لكون هذا العلم واحد ولا كذا علم اخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شي وتلك عن احوال شي آخر
 متمايزا بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وانظر الى ذواتها لا يصعب الموضوع
 وان كانت تمايز هذا الطالب بالها من التريفات والفايات ونحوها ولهذا جعلوا تباين العلوم
 وناسبتها وادخالها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباحثا للعلوم
 الاخر من كل وجه فالحال متباين على الاطلاق وان كان اهم منه فالعلمان تتداخلان واما كان
 موضوعهما شيئا واحدا بالذات متمايزا بالاعتبار او شيئين متمايزين في جنس او غيره فالعلمان
 متباينان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اقبلوا على امتناع ان يكون شيء واحد
 موضوعا لعلمين من غير اعتبار تمايزا بين يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ
 في كل منهما مقيدا بشيء آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما
 في جنس او غاية او غيرها اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لايسال العلم مختلف

من حيث يتعلق به اثباتها
 متن

باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما يختلف باختلاف الموضوع هكذا تختلف باختلاف
 الحصول بل لا يحصل هذا وجه التمايز ان يكون البحث عن بعض من الازراض الذاتية علما
 ومن بعض آخر علما آخر مع تضاد الموضوع على ان هذا قريب بناء على كون الموضوع بمنزلة
 المادة وهي مأخذ الجنس والازراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به
 كمال التميز لا ما تقول حيث لا يضبط امر التضاد والاختلف ويكون كل علم علما بوجه
 ضرورة الحقارة على انواع جوه من الازراض الذاتية مثلا يكون الحساب علما متعددة بشدة
 محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم
 والغلط اعاننا من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما
 وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مشكلة علما على حدة وايضا معنى التضاد
 والاختلاف وما به من التباين والنسب والتماثل يجب ان يكون امرا مبنيا او مبينا
 وذلك هو الموضوع اذا اضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع
 وانما يتبين بفتحها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا معينة ودية تصير
 بعد ان يفتح حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة
 والصورة فكذلك لان كلا من الموضوع والحصول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم
 على ان الكلام ليس في المشكلة بل في المركب الاعتيادي الذي هو العلم والاختلاف فان المسائل
 مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
 فان قلت اشترطت مشاركة موضوعات العلم الواحد في جنس اوضحه لا يدفع اختلال امر تضاد العلم
 واختلافها فليس يتصور موضوعا العلمين من تشترك في ذاتي او عرضي انه الوجود بل مثل
 الحساب والهندسة الباحثين من المدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الحكم لا يحصل علما
 واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت انما كان
 البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصادفه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها
 في ذلك فالعلم واحد والاتحاد الاخرى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من
 انواع الكم والهندسة لا يشترط ان كلا من الحساب والهندسة انما يحصل علما على حدة لكونه
 نظرا فيما يرضي لموضوعه من حيث هو وهو المدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا
 ينظران فيهما من جهة ما هو كمكان موضوع كل منهما الحكم او كان العلمان علما واحدا ولو نظر
 كل منهما في موضوعه من حيث هو موجودا للتمايز عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا
 يكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وكونه من مبادئ
 التصورية فلو جده ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالمدد في الحساب
 جزء منه بليل تعليمهم ذلك بان ما لا يعلم بثبوته كيف يطلب ثبوت شيء وقصوره من البسائط
 التصورية والتصديق بموضوعه من المقدمات واما تصورية مفهوم الموضوع اعني ما يثبت
 فيه من اعراضه الذاتية في صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة رابطة في الاشتداد
 وانما يحصل التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ
 التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تتألف قياسات العلم وانما يحصل التصديق
 بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يصدق بعد كمال العلم فهو بقراته اشبه منه باجزئه مثلا
 اذا قلنا المدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاضافة
 بعم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغي
 ان يلزم هذه الامور وانما هي في الصناعات النظرية البرهانية واما في غير هاتفت يظهر كافي الغفلة

والاصول وقد لا يظهر الاحتلاف كما في بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتجهيزات متعلقة باصر واحد من غير ان يكون هناك اثبات امراض ذاتية
لموضوع بلدة مبنية على مقدمات وانما الخطا براء هذه المباحث مع انها في نظر صناعة
البرهان من قبيل الواضحات لما تطلعت اليها بعد انقضاء قوا عدة اصناف الحس
من الشبهات اذا تردد هذا فتقول موضوع علم السكلام هو المعلوم من حيث يتعلق بهايات
للقايد الدينية لما له بصح من احوال الصانع من التقدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها
واحوال الجسم والمرض من الخدوش والافتقار والترسب من الاجزاء وقبول النفس ونحو
ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا يبحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود
بين الهلية والنشوء لموضوعات حاشا للمعلوم الالهي فيكون الكلام فوق انكلا لانه اوتر
على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالموجود الذهني ولا يفسر العلم بمصول الصورة
في العقل ويرى مباحث المعلوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود
مفهومه فكيف من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد بموضوعه فاعم
برؤية الصانع وقد علم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون
عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على جمعه كالمساواة المارضة للعدد وبواسطة الحكم لا يستعمل
في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى
عرضا ذاتيا ام لا قلنا ازيد الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم
من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية الا ان الزوج
يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء المرض الذاتي فيكون مساويا
للموضوع كساواته لولا ثلاث لغاتين للثلاث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد اعم ووجه
كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتية لكون جنسه وهو الحكم مأخوذا في حدهما انهما قد وجدان
عما وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا
كالزوج المضروب الفرد في الزوج (قال ومساوئه القضاء بالنظرية الشرعية الاستغادية)
اقول قد يجعل من مقدمات العنصر مسائله اجمالا لانه زيادة التميز وقيد القضاء بالنظرية
لانه اعم خلاف في ان الالهي لا يكون من المسائل والمطالب العملية بل لاسيما للسلطة الانسانية
عنه ويطلب بدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم الالهي ليدل عليه وهو من هذه الحيلة
كسبي لالهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام ينشأ
تفتقر الى تبيها هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحصل ما وقع في تجريد النطق من ان المسائل
ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بذات (قال وقايتة) ما تدعى الاله الشيء ويترتب عليه يسمى
من هذه الحيلة غاية ومن حيث يطلب بافضل فرضا تمان كان مما يشوقه الكل طبعا لاسيما
منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليجل له هل يوافق فرضه ام لا ولان يكون نظره هيبا او متلاصبا
ومنفعة ليرد على طالبه جدوا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الاعيان والتصرف بالاحكام
الشرعية متبنا محكما لا يزل في المحطين ومنفعة في الدنيا انتظام امر الكماش بالمحافظة
على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في جلاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة
البصيرة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما بين
ان موضوعه اعلى للموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الفايات مع الاشارة
الى شدة الاحتياج اليه وابتداء حاشا للمعلوم الدينية عليه والاشارة بكافة براهينه لكونها بنسب
يطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما قبل

٣ تحلية الاعيان بالانسان ومنفعة
لنفوذ بنظام المعاش ونجاة العباد من

على ان موضوعه الموجود من حيث هو يتغير عن الأكهي بكون البعث فيه على قانون الاسلام اى ما علم قطعا من الدين كصدور الكفرة من الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوظا بالعدم والفساد الى غير ذلك مما يجزئ به الله دون الفلسفة لاما هو الحق ولواذاته لشاركه الفلسفة ككلام الخرافة من

عن السلف من الطعن فيه فخصول على ما اذا قصد التمسك في الدين وافساد عقائد المبدين والتوريط في اودية الضلال بترتيب ما للفلسفة من المسائل (قال والمتقدمون ٤) اقول اخر هذه المباحث مع معلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والافية فالتقدم من على الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود رجوع مباحثه اليه على ما قال الامام جده الاسلام ان التمسك ينظر في اهم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والارض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدره والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويشتم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فليبين انه لا يتكرر ولا يتراكم وله يتغير عن المحدث بصفات تجب عليه ولمواد تمنع عليه واحكام تميز حقه من غير وجوب او امتناع وبين ان اصل الفعل جائز عليه وان السام فعله الجائر فيقتصر بموجبه الى محدثه فادرس على بحث لرسول وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحيث ينتهي نصرف العقل وياخذ في التفتي من قسبي عليه السلام ان ثابت عند صدق وقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الاكهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بآثار الموضوعات قديم الموجود ههنا بمحيية كونه متعلقا بالباحث الجارية على قانون الاسلام فغير الكلام من اذ اكهي بان البعث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة الممهودة المسماة بالدين والله والقواعد المطبوعة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجودا لكثير وكون الملك تازلا من السماء وكون العالم مسبوqa بالعدم وظائفا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بها ما يكون مباحثه منسبة اليها جارية على قواعدهما على ما هو معنى انساب اعقاليه الى الدين وقيل المراد بساتون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمفعول الذي لا ينشأ عنها هو الجملته فخاصة ان به فقط في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف الفطحيات منها جريا على مقتضى نظر العقول الفاصرة على ما هو قانون الفلسفة لان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منسبة الى الاسلام بالتحقيق والامصادق التعريف على كلام الجسمة والمنزلة والحوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لارد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقيقة والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لغير الكلام عن غيره لانه ليس لازما بنا ذلك من التمسك وغيره يدعى حقيقته منسبة ولم يصد في التعريف على كلام المتخلف ليطال كثير من قواعد مع هذا كلام وقفا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث فقا كان او لطلال بما يتغير الكلام بهذا

التي عن الاكهي لا شيا مسكها في ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بل قد يثبت عن احوال ما لا يتصور وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا يوجد له سلا كالصديق والى ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والنباتى ليم اكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجوهر انما لا ينسب كونه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباحثه على ما قررنا ويبحث المدوم والجال من لواحق مسئلة الوجود توضيح المقصود ونتجها به لا يترضى لما يشابه لا يقال بحث اجادة الصديق واستحالة التسلسل ونفي الوجود وامثال ذلك من المسائل قطعا لا تقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يمد بعد الصدم وهل تسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فاقا يريد ما ذكرتم

٢ قد يثبت مع نفي الوجود والذهني عن احوال ما لا يتصور وجوده كالنظر والدليل وما لا يوجد له كاعتقاد ولسا ل قلنا ياد ولواحق ولوسلم حتى الذهني رأى البعض من

لأريد بالوجود من حيث هو الوجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك، بل الموجود على الإطلاق ذهنا كان أو خارجيا واجبا أو ممكنا جوهر أو عرضا إلى غير ذلك، فبما حدث النظر والدليل من أحوال الوجود المتيقن وإن لم يشتر البوق في من أحوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه الدود إلى المعلوم (قال وقيل ٣) أقول ذهب القاضي الأرموي من المتأخرين إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى لأنه

ينبع عن صفاته الثبوتية والسلبية وأفصاله المتعلقة بأمر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالإختيار وحديث إمام خلق الأعمال وسكينة نظام العالم كالبعث عن النبوات وما يتبعها أو بأمر الآخرة كبعث المعاد وسائر السموات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفصاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة ونتج صاحب الصحايف أنه زاد فيقول الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذلك الممكنات من حيث استنادها إلى الله تعالى لما أنه ينبع عن أوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي وأوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث أنها محتاجة إلى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود وكان هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وأحوال الممكنات من حيث احتياجها إليه على قانون الإسلام وينبغي أن يكون هذا معنى قل هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام والأفلاحي معنى البعث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بأن المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية وأبحث عنها من قبيل المسائل كالبعث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا يشعر بأن المحصول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فإن قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده أوسع من الممكنات من حيث الاستناد إليه لما وقع البحث في المسائل إلا من أحوالها والآن بل للأن لا يكون كثيرا من مباحث الأمور الطامنة والجواهر والأعراض بحث عن أحوال الممكنات لأن «استنادها إلى الواجب قلنا يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا لتكديس الصناعة بأن يذكر مع المطلوب ماله نوع من الواجبات والقرور والمقالات وما شابه ذلك كبحاثة المندوم والمحال وأقسام الماهية والحركات والأجسام وأعلى سبيل الحكاية لكلام المتألف قصدا إلى تزييفه كبعض هذه البقاع والآثار المطلوبة والجواهر المجردة وأعلى سبيل المدنية بأن يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر تحقيق المقصود بأن لا يتوقف بياحه على ما ليس بين كاشف ذلك الوجود واستحالة السهل وجواز كون الشيء قابلا وقاهلا ولما كان هؤلاء ينتهي الإبداع وأما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بشده بكتيرة المباحث الأشهر فتجانب المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرباني بالكلام فأن قيل لا يجوز أن يكون للكلام مبادئ يقتضي إلى البيان ويثبت بالبرهان لأنه إحدى العلميات التي في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة إليه وتوقف بالآخره عليه فبأنه لا يكون الأية بنفسها قلنا ما بين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى ولأن يكون علما شرعيا للإطلاق على أن هو الأصول يستمد من الرعية ويدين فيها بعض مبادئه وتصيل ذلك على ما هو المذكور في النسخة وغيره أن مبادئ العلم قد تكون بنية بنفسه أو غلاتين في علم أصلا فتكون غير بنية فبين في علم أعلى بحاللة محله من أن يبين في ذلك العلم كقولنا الجسيم مؤلف من الهويول والصورة علم من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلاسفة الأولى أو في علم أدنى لدنوته من أن يبين في ذلك العلم كاشع الجزاء الذي لا ينجز فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده أوسع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه ينبع عن ذلك ولهذهذا يعرف بالعلم بالسلب عن أحوال الصانع من صفاته اسوتية والسلبية وأحواله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام فإن قيل فديبحث في الأمور السامة والجواهر والأعراض عن أحوال الممكنات لاهل وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد لتكديس أو الحكاية لتزييف أو لتدنية من الضيق والافهم من فضول الكلام فإن قيل مبادئه يجب أن تكون بنية بنفسها إذ ليس فوقه علم شرعي قلنا قد تبين مدى العلم فيه أو في علم أدنى لأعلى وجه الدور ومبادئ الشرعي في غير الشرعي كالاصول في الرعية متن

لايات الهيولى والصورة فيجب ان يبين مقدمات لا توقف محنتها عليها لا يلزم عدم
وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة توقف
عليه فلا يدور وهذا يكون مبدأ باعتبار مسئلة باعتبار كافر مسائل الهندسة وتكون الامر
الوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعبروا
ولا يفتني الله في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه
من مسائلها فانضم فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لاهل وجه الاستناد لا يكون من هذا
القبيل فتميز البيان في علم ادنى او اعلى فثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير محاجة للقواعد
الشريعة وان لم يمد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالا لهي الباحث عن احوال الموجود
على الاطلاق وهما شي كبحروا هو ان الفهم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث
عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث
عن احوال تعرض للممكنات من جهة امه ادعاه الله تعالى فان احوال الممكنات التي يبحث عنها
في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم قضائها عن تأقذرة الله تعالى وذلك انما يكون
لحاجته الى الله تعالى فيكون عرضها لالافدح في المقاييد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم
الاسلامية خطتها المتأخرون بمائل الكلام اغاضة للحقائق وفادة لمصنعي ان يستحسن به
في التفصي من المضائق والافلازاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات
والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم في ابطال
كون موضوع الكلام ذات الله وحده اوسع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان
كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم الالان ينتهي
الى علم موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الراض الذاتية لشي
على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يملك ثبوته لا يطلب
ثبوت شي له لكن لانزاع في اثار اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اهل مطالب
الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحيث
آخر والقول بان اثباته اعلم من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والذلل هو احد العلوم
الاسلامية بل رئيسها ورأسها وبني القواعد الشرعية واساسها واجب بعضهم بانه جاز ههنا
ايات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اضراره الذاتية لكونه واجب الوجود
بمخلاف سائر العلوم من الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر ما بين وكان هذا مراد من قاله موضوع
العلم لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والافهذه التفرقة
بما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قبل هذا لا يصح على رأى من يجعل الوجود
نفس المسألة وهو ظاهر ولا على رأى من يجهل زائدا مشتركا لان المرض الداني يكون مختصا
فتناسوا كان ذاته نفس الوجود اوضحه فاما ان يكون هناك قضية كسبية مجموعها الوجود
في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فيسقط اصل الاعتراض الثاني لاهل شرعى
هو انه بين فيه موضوعه فلا بد من بيان فيه وفيه نظرا اما او لا فلا نه ليس من شرط ارض
الذاتي ان لا يكون مبدأ لما لا يغير بل ان لا يكون ملوقه لشي يتوسط ملوقه لآخر خارج غير مساو
للاعلى على ان الوجود المرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون الجسم والاشعاع
والانضغاط الحظ الا غير ذلك والحقا لا يلزم ان لا يكون بيان وجود شي من الممكنات مسئلة
في شي من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم لا يبين وجوده في علم اعلى واما انكس فلا ن قولهم
موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقديره لا يثبت في علم غير الراض الذاتية للموضوع يكون لغوا

ان ايات الصانع من اعلى مطالب
الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل
فيما فوقه حتى ينتهي الى ما موضوعه
بين الوجود كالموجود من حيث هو
منه .

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي بين فيه وما لا بين ليس بمرض ذاتي واما رابعاً
فلا بد لاي شيء قبله من كل علم موضوع ومباد ومبادئ على جموده لان معناه التصديق بآية الموضوع
وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جهة المسائل واما خامساً فلان تصاعد العلوم
اتجاهه بتصاعد الموضوعات فلا بد ان يكون علم اهل من آخر سوى ان موضوعه اهم فينبغي
ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او العلوم والا فلا يلقى اهل من رتبة وان كان هو اشرف
من جهة وقد عرفت ان ما بين فيه موضوع علم شرعي او باده لا يلزم ان يكون علماً شرعياً
بل يمكن كونه تمييزاً وعلى وفق الشرع ظن قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المنفصل لموضوع
الصناعة وان كان من امراته الذاتية لا بين فيها لكون نظرها مقصوراً على بيان هليته المركبة
بل يكون مسلطاً نظرها الى كونه ذاتاً او مبنياً في صناعة اهل وحيثما توجه الاشكال بان يله هناك
لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا المرض الذاتي لا يكون معلوماً للوجود قلنا موضوع
الصناعة الا اهل اعم ووجوده لا يستلزم وجوداً لاخص فيبين فيها وجوداً لاخص بان يبين اقسام
الاعم اليه والغيره وانه يوجد هذا القسم ويكون ذلك مآلاً الى الهلية المركبة للاحكام ملاً بين في
الاهلي ان بعض الموجود جسم فتيين وجود الجسم وفي الطبقي ان بعض الجسم كره فتيين
وجود الكره وعلى هذا القياس ويرى ما بينه الفطن من هذا الكلام لكثرة قاذرة في بعض ما سبق

(قال الفصل الثاني في العلم) ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم يدهى لوجهين الاول
انه معلوم بمنح اكتسابه اما الملووية فيحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه لما حكى
بغيره معلوماً ضرورة امتناع اكتساب شيء بنفسه او بغيره مجهول ولا يثير انما يملك بالعلم على العلم
بانه لازم للدور فتيين طريق الضرورة وهو المثل الثاني ان حاصل احد بوجوده يدهى
اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبق لمطلق العلم لتركبه من ومن الخصوصية
و السابق على لبدهي يدهى بل اولي بالبداهة فخلق العلم يدهى وهو لعل واجب
من الوجهين بانسبهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما اول فلان تصور
العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصوره لا يتوقف على تصور لغيره
بل على حصوله بناء على امتناع حصول المتبدون المطلق حتى لو لم يبق وجود الكلي
في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وصار الموافقات التي تعالى ان تعلقه بغير
العلم تصور حقيقة العلم وقد امتنع حيث حاول العلم بتصوير الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر
ان الذي يراه حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه لا يخفى فيه ايضا حيث قال ان توقف
تصور غير العلم اتجاهه على حصول العلم به لغيره علماً جرياً متعلقاً بذلك الغير الا بمعنى ان توقف
الشيء على حصوله واما الثاني فلان البدهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يندى تصور العلم به فضلاً عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفساً ولا يعلم
حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا حصول النفس الى الملقى وحصوله فيها والى العلم المعاني النفسية فحصوله
في النفس عليه وتصوره فاذا كان حصول العلم الوجودي يدهى كان تصور العلم يدهىما يلزم منه
ان يكون تصور مطلق العلم يدهىما وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور
العلم متوقفاً على حصول مطلق العلم كان متوقفاً على تصور وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني
النفسية في النفس فتيين كبعثاتها وهو المراد بالوجود والمتأمل وذلك انصافاً لها لا تصور لها
و فتيين كصورها وهو المراد بالوجود للغير المتأمل بجملة الظل للشيء وذلك تصور له لا انصاف
بها الا يبي ان الكافر تصنف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان
بحصول مفهومه في نفسه من غير انصافه به فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون

ه وفيه مباحث المبحث الاول قيل
تصوره ضروري لا متماثل وغيره
انما يدهى به فلو علمه بغيره لزم الدور
ولان العلم كل احد بوجوده يدهى
وهو مسبق لمطلق العلم فهو اول
بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم
وحصوله فتصور العلم يتصور غيره
وتصور الغير بمحصوله فلا دور
والبد يدهى حصول العلم بوجوده
وهذا لا يستدعي تصور العلم فضلاً
عن بداهته فان قيل الحصول
في النفس هو العلم قلنا لا مطلقاً
بل يوجد غير متماثل ومصدق
الانصاف وعدمه كالكافر تصنف
بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان
ولا يتصنف به فان قيل حصول العلم
بالغير يستلزم إمكان العلم بانه عالم به
وبعض الى العلم بالفساد قبل العلم
بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده
يدهى لا يقتصر انظر اصلاً وفيه
المطلوب قلنا لو سلمنا فلا يلزم التصور
وجوده ما حق

تصور ذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه لم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعبء فان قيل في تقرير الامام ما يدعى الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصوله لم يعلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لا مكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد به عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومنى كان العلم بالعلم الخاص بديهيما كان العلم بعملي العلم بديهيما ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديقي وبدايته لا تستدعي بداهة تصوره لا تستلزم بالاعتقاف بمد تصور طريقه على انظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طريقه سواء حصل تصور الطرفين شعرا له او شعرا وذلك حصوله بان لا تأتي منه النظر ولا اكتساب كاليه والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديقي وهو اما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بمقتضى ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير ينافي امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغيره من ادق الجمله فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم اكثر نعم يثبت لمد مد - و ٧) كقولهم معرفة العلوم على ما هو به ادراك العلوم على ما هو به آيات العلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يملك به الشيء ما هو به كون من علم به طائلا غير ذلك ووجه الحذل ظاهرة ان ذلك عند الامام جهة الاسلام فحساب معنى العلم وعصر تحديده قال في المستقصى ربما يصير تقديره على الوجه الحق بيسارة بمررة جملته للنفس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الانبياء بل اكثر المذركات الحسية فكيف في الادراكات ومعنيين منه بتقسيم وشال اما التقسيم فهو ان غيره مما ليس به وهي الاعتقادات والاعتقاف في غيره من الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالطبيعة فربما يتوقف الاعتقاد المقلد وغيره بان الاعتقاد قد يبق مع تفسير متعلقه كاذبا اعتقاد كون زيد في الادار ثم خرج زيد والاعتقاد بجهل بخلاف العلم فانه يثبت بغير العلوم ولا يبق عند اعتقاد انشاء المتعلق لانه كشف وانحلال في المفيدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بشكك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصرة شبيه بادراك البصرة فكما انه لا معنى للابصار الانطباع صورة البصرة اى مثال المطابق في القوة الباصرة كالنطباع الصورة في المرأة كذلك العقل بميزة امرأة تطبع فيها صور المعقولات اى حقايقها وماها لها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور ينقطع العلم عن مثالن الاشياء وهذا المثال يفهم حقيقة العلم هنا كلامه فظهر انه يريد عصر تحديد بله الحقيقى لا يفتيد امتياز وتفهم حقيقة وان ذلك ليس ببيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقاده ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي ثم يثبت العلم لا يتخلو عن خلل لان ما هيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن ثم ينفذ بشئ اجل منه والى هذا ذهب كثير من العقين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف مما هو كونه وضوحه لا يفتقه (قال ولزاع في اشتراك لفظه) لفظ العلم يقال في الاستصلاح على بيان منها ادراك العقل فيفسر بمحصل صورة الشيء في العقل وسجي في بحث الكينيات فتمتدحه ووقع ما اورد عليه وبعضهم نظروا الى ان العلم صفة العالم والمحصل صفة الصورة فمدل الى حصول الشيء الى اخذ ما ذكره الامام فغيره ان اول مراتب حصول النفس

بقيل لحفاة والمحققون لوضوحه من

فقد يقال لاطلاق ادراك العقل فيفسر بمحصل الصورة في الفصل او وصول النفس الى المعنى والاحد اقسام التصديقي فيفسر بالحكم الجازم المطابق للوجوب ولما يستعمل الصور والتصديق التقني فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذا لا يتجلى في غير التقني او بصفة توجب تميزا بين المعاني لا يستعمل التقين والماديت انما تستعمل التقين بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لانه لا معنى لتمييز العالم اليه حقيقة كافي للنظر او حكما كافي لاعتقاد

الى المتي حور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المتي فتصوره فاذن بجيب واراد اذ رجاعه
 يثبت ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ذلك الوجدان ذكر وانت خير بان
 حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم
 والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسبب بيان ذلك بينهما ما يشعل تصور
 المطابق والتصديق البتني على ما هو الموافق والعرف والاغذ ولهم فيه هياتان (١) صفة يتجهل بها
 المذكورين قامت به اي صفة يتكشف بهما ليدكر ويثبت اليه انكشافا تاما لن قامت به ثالثة الصفة
 انسابا كان او غيره وعدل من الشيء الى المذكور ليعلم الموجود والمعلوم وقد يتوهم ان المراد به
 المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعمل اليه تقاديا من الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل
 اذ لا يتجهل فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقد على القلب والجهلي انشراح واتصال لفائدة
 (٢) صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل التقيض اي صفة تستحق خلق الله تعالى ان قامت به
 تميزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فخصر جهل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس
 لان تميزه في الاعيان ومن جملة علماء المخصوصات لم يذكر هذا التقيض وخرج سائر الادراكات
 لان احتمال التقيض في الظن والنك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد
 لانه يزول بشكك المشكك بل ربما يتعلق بالتقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس تميز
 وكذا الصور الغير المطابق كما اذا رسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق
 فداخل لانه لا يتجهل به بناء على ان في اخذ التقيض شائبة الحكم والتكيب ولا يفتي ما فيه ومنهم
 من قيد المعاني بالكلية بيلا الى تخصص العلم بالكلية والمعرفة بالجزئية فلا يرد ما ذكره
 في المواقف ان هذه الازمنة مع الشيء منها تمل بطرد التعريف اي جريا نه في جميع افراد
 المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والتفصيل
 المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح العامة ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل التقيض
 ان يراد تقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب
 التميز ايضا لا يحتمل التقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان
 اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا على وجه احتمال ان لا يكون كذا احتملا مر جوا على
 قالوا انه صفة توجب لنفسه تميز المتي عندها بحيث لا يحتمل التقيض في متعلقه ويدل على ذلك
 تقرير اعتقادهم بالمعلوم العادية مثل العلم يكون للبل حيزا فله يحتمل التقيض بان لا يكون حيزا
 بل قد انقلب ذهب بان يخلق الله تعالى كمال الجبر الذبح على ما هو رأي المحققين او بان
 يسلب هي اجزاء العلم الوصف الذي به صارت حيزا ويخلق فيه الوصف الذي به يصير
 ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين من يمانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد
 بعدم احتمال التقيض في العلم هو عدم تميز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فعدم
 التقيض اولانه لا محتمل الاحتمال التقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلا خلاف ان جزءه
 بالحكم الموجب يجب لا يحتمل الزوال اصلا والمعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الموجب
 هو العادة واما يحتمل التقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه
 من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم بيباض الجسم المشاهد قطعاً
 مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والمحصل ان معنى احتمال التقيض تميز بل الحكم اياه
 حقيقة وسالما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومالا كما في اعتقاد المقلد لعدم اسناد
 الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيصير ان يزول بل يحصل اعتقاد التقيض

جزماً وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير الصلي باعتقاد المقلد سيما الطائي فإنه لا يحتل
 التقيض في الواقع ولا قصد الحاكم وهو ظاهر ولاعية بالانكشاف القلي محسناً في الصاديات
 (قال المصنف الثاني) أقول قد اشتهر تقسيم الصلي الى التصور والتصديق وابتدعه بعضهم
 لما يشتهر من الزعم ان التصديق بدون التصور بل ذكرناه انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون
 التصديق يا المصنف وأما الكلام في التصور بحسب الاسم فصدوا الى ان ينضم الى التصور
 الساذج أي المشروط بعدم الحكم وإلى التصديق واجب آخرون بأن الزعم بحسب الوجود
 لا يفي في التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والمحصر في التصور المقيد بعدم الحكم
 وفي التصديق ليس بشام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلما القوم صريح في ان التصور
 المستبعد في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم أي الذي لم يعتبر
 فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الأمام والكاتب بأن هذا هو المراد
 بالتصور الساذج والتصور فقط وما صل انقسم ان العلم اما ان يشتر فيه الحكم وهو التصديق
 أولا وهو التصور وانه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح
 كلام الأمام لا الادراك المقيد بل الحكم على ما سبق الى الفهم من عبارة حيث يقول انه الادراك
 المقارن للحكم والادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون
 التصور جزءاً منه ثم انه كثيراً ما يصرح بأنه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل
 الافعال وتارة ماهية سمائية بالكلام النفسى ليست من جنس الاضداد ولا الارادة والجمهور
 على انه نفس الحكم وأنه نوع من العلم فغيره من التصور بحسبته لا يتعلق بالالسبة بخلاف التصور
 حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم وانك اذا
 والتسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعاً آخر من
 العلم وهو السعي بالحكم والتصديق وحقيقته ان كان النفس وقبولها الوقوع النسبة اولا
 وقوعها وببرهنه بالفارسية بكونه على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء
 التصور في قولك اليباض مرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه
 كالبياض والمرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء ما فيها
 انها مطابقة لها والتكذيب بخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والتعقيب
 هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم
 من حصول الشيء كالمطابقة مثلاً في النفس تحققة في الواقع (قوله والضرورة قضية ٧) يعني
 ان كلام التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لا ما يجحد في انفسنا احتياج
 بعض التصورات والتصديقات الى النظر كصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم
 واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود وعدمه والتصديق بانسجام اجتماع التقيضين والبراد
 الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستثنى في نفسه عن النظر ضرورياً وان كان
 طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري لا يتوقف بعد تصور
 الطرفين على فطر وكسب عبارة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري
 بالضرورة وما يؤهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن المراد ما ذكرنا وقدر القاسمي ابو بكر
 العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لا وما لا يلزم الى الانكشاف عنه سبيلاً وقد يفتقر لان
 الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بأن النفس قد تنفك عن العلم
 الضروري بأن يقول بمد الحسول لطرياً من شيء امتداد العلم كالزعم والفطنة أو بان لا يحصل اصلاً
 لانفكاك شرط من شرطه مثل الوجه وتصوره الطرفين واستمداد انفس والاحساس

١ العلم ان كان حكماً أي انما وقولا
 لانبية قصديني والاقتصور
 واختلافهما بالحقيقة لا مجرد لاضافة
 من

٢ انقسام كل منهما الى النظري والفنقز
 الى النظر والضروري المستثنى عنه
 وقد قسم الضروري بما يلزم نفس
 المخلوق لا وما لا يلزم الى الانكشاف عنه
 سبيلاً أي لا يتوقف على الانكشاف عنه
 اصلاً فلا يزول الضروري بطريان
 ضده او عدم حصوله لفقد شرط
 ولا يلزم النظري بمد الحسول من غير
 اقتدار على الانكشاف بحيث لا يوجد
 الاقتدار قبل ذلك من

والغير به ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجب بالمراد انه لا يقتدر على
 الاشكال كما ذكرتم من الصور ليس بقدره الخالق وهذا ما قل في المواقف ان صيانه شجرة
 بقدرته يعني بهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا اوليجه الله يقتدر عليه اوليانه والاصل
 ان الملاقى الضروري على العلم ما يؤخذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفشل والتك
 سركة المرنش ولذا قد يفسر بالايكون تحصيله مقدورا للخالق الا ان قيد الحصول مراد
 ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحوادث ومصرح في عبارة القاضي ليعرج العلم
 بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال عما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الامتلاك عنه فان قيل
 يرد على طرد الصيرتين العلم بالحاصل بالظن ان القدرة حيث لا تحصيل ولا على الامتلاك عنه
 اوجب منه بالاعتراض الضروري في القدرة دائما وفي النظرى انما تقتضى القدرة بعد الحصول
 اذ فيه يقتدر على التحصيل باليكتسب وعلى الامتلاك بان لا يكتسب فان قيل سلبنا ان مراد
 القاضي اني الاقدار على الامتلاك الا ان السؤال باق بعد لان الاشكال سواء كان مقدورا
 او غير مقدور يتأني لزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت او امتناع الاشكال بالقدرة على ان يكون
 آخر الكلام تفسيره لاوله وفسر النظرى بما يقتضيه النظر الصحيح بمعنى انه لا يتك عنه بطريق
 جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجب للمسيء من حصول النتيجة غريب
 لنظر ليس بعائق للوجوب ولم يقل ما يحصل عقب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو
 كذلك كالمعنى بما يحدث حيث من القدرة والام والوطا ما يفيد النظر الصحيح و اراد الاستعقاب
 العادى لكن اظهر والكسب يقابل الضروري ويولد في النظرى فيمن يجعل طريق الكسب
 هو النظر لا غير وما فيمن يجوز الكسب يمثل النصفية والاهام ولا يصحبه مثله لاجل الفخر فالكسبي
 اعم من النظرى ولا تلازم بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل النصفية والاهام
 من خواص العادات وقد يقال الكسبي بالحصول بباشره لاسباب اختيارا كصرف العقل والحس
 والضروري للمقابلة ويخص الكسبي النظرى باسم الاستدلال (ظان واختيارا لمام) اقول اختار
 الامام الرازي ان كل ما يحصل من انصوبات فهو ضروري لان الاكتساب متعين من جهة
 المكتسب اعني المثل وتكاسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المثل اما ان يكون معلوما
 فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه
 ثم اعترض بوجهين احدهما انه لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيوجه اليه مجهولا من وجه
 فيطلب ويتوجه النقص باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فطلبه عن الاول به
 اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محل امتناع تحصيله اوس وجهه المجهول وهو محل امتناع
 التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق بما تصديق كالقدرة او الاسباب معلوم بحسب التصور
 فلا يمنع التوجه اليه ويجهول بحسب التصديق فلا يمنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور
 فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا للاطلاع قبل التصور وصاحبه ان يتعلق
 ان تصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق اعني هو التصور بخلاف متعلق التصور واجب
 بانما تختار انه معلوم من وجه ولا امتناع اتوجه حيث لا الى وجهه المجهول وانما يمنع لو لم يكن
 الوجه المعلوم من وجهه واعتبارا بحيث يخرج من كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا
 ان شاشايه اسيرة والادراكات فطلبه بمقتضى اوبسول منته الميرة من جميع ماعداء على
 ما هو المستفاد من الحد او لرسوم فاجله المثل لا يتحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر
 في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعبارات فتعقب في لاهو الامم اعني
 امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتبين على ان وجهه ولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره

١ ان ما يحصل من التصورات
 ضروري لامتناع الاكتساب اما من
 جهة المطلوب فلاه اما معلوم مطلقا
 فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن
 التوجه اليه او معلوم من وجه دون
 وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهه
 بخلاف التصديق فانه يطلب بمحصل
 تصوره وورد بان العلم ببعض جهات
 المجهول كاف في التوجه اليه واما من
 جهة الكسب فلاه اما جميع الاجزاء
 وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف
 بطريق اوجار وهو يتوقف على العلم
 بالاختصاص المتوقف على تصوره
 وتصور ماعداء تفصيلا ورد به
 مجموع تصورات الاجزاء والكسب
 تصور مجموعها و ار الكسب في
 استحضارها مجموعة مرتبة فهي
 من حيث متعلق التصورات بها حد
 ومن حيث متعلق تصور واحد بها
 محدود ولذا اتصال الاعتبارات
 قد يتوهم اتحادها وانما المتحد مجموع
 الاجزاء والماهية لا تصوراتها
 وتصوراتها ماهية وايضا تعريف الجزء
 للماهية انما يتلوه تعريف شيء من
 اجزاءها لو لم يكن مجرد تعبيرها
 بجاعداها تعريفا لها وكان العلم بها
 نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها
 وايضا التعريف بالمخرج انما يتوقف
 على الاختصاص في العلم به وليس فيمكن
 تصوره بوجهه وتصور ماعداء اجلا

حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالترديد
ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولاً بحقيقته وما ذكر في نقد المحصل من ان كلاً
من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لا مبرأث هو المطلب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم
ايح لا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجه متعارفان احدهما معلوم لاجبال فيه
والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمع في شيء ظن ان هناك علماً اجابياً ولا افتد ذكره في نقد
تنزيل الامكان ان المطلب المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم من جهة بعض عوارضها واما
ان في فلان الكسب اعني المرفق لاهية يمتنع ان يكون نفسه الامتناع كون الشيء اجلي واسبق
معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائه وهو نفسه فيعود المصنوع واما بعضها او خارجا
عنها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرد به بالذكر ايراد بالداخل والخارج
المحصل من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئاً من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها
معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المرفق معرفة اى سبب المعرفة الماهية وموصلا الى تصور هاتين
المعرفتين كان نفسه عاد المصنوع ون كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا
عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريف الجزء المركب منه ومن غيره فيعود
المصنوع او تعريف بالخارج وهو ايضا بط لا بالخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا ما اختصاصة
بها بمعنى ثبوته لهما ونفيه عن جوع ما عداها وهذا تصديق يترقب على تصور الماهية وهو
دو وتصور ما عداها من الادوار الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف
هنا تسمع حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطال والخارج وسبب ذلك
لان الذي سبب على هو التعريف بالخارج لا الخارج وكأه على حذف الجاء اى عرف بالخارج
او عرف الامر الذي شأنه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المرفق خارجا عنه
ويلزم التعريف بالخارج لا بالخارج وانما ادعى لزوم المالحق على ما هو تقرير المحصل بناء على
ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها رابطها المتع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو
تقرير المطالب العاليه ثم لا يخفى ان القدر في بعض قد مات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم
لما جوزوا التعريف بمجموع اجزاءه والبعض بالخارج احتجوا الى النقص من الانكالات
الاولى اما من الاول فيران جميع الاجزاء ون كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع المرفق
به الاول فغايها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بل تلاحظ واحدا
يا حدا على التفصيل والتبويب فيكون كاسبا اى حدا وقد يتعلق به تصور واحد بل لاحظ
المجموع من حيث مجموع فيكون مكسبا اى محدودا بهذا معنى قولهم في المحل واجبال وفي الحد
تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع ترتيبا على مجموع التصورات وسبب احتجها فان قيل
اذا كان مجموع التصورات مضمنا الى تصور المجموع فان كانت حاصله كان هو ايضا ساسلا
من غير اثر ظاهر ولا اكتساب وان لم تكن حاصله لم يصلح مع قابل يكون مطلوبة في ينقل الكلام
الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء والخارج بل في اكتساب التصديقات فلا يجوز
ان يكون الاجزاء معلومة متشعبة في سائر المعلومات فيقتضي انظر لاستحضارها بمجموعة مرتبة بحيث
تفضى الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله ما تدلى به حصول الجزء الصوري وعلى ذا
فقس وقال في المواقف قد ما في قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق
ان الاجزاء اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الساهية لان ثمة حصول مجموع ووجب
حصول شيء آخر هو النتيجة وهذا كالأجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي
لا مبرا يترتب عليه المركب وتساوه غيره فلو كان لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل له يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب
 حصول امر آخر هو تصور المجموع حتى تصور الماهية فان اراد في ذلك قبيل لا يشهد
 ضرورة ولا يراه بل كنهه الوجودان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجى لانه لا يعرف في تصورات
 العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة بجهة وتارة شيا فشيئا لم يزد في حل الاشكال
 على ان تلك الحد مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولا يبعدى نعم لان المحدود ايضا كذلك
 فلا بد في بيان المتأخرة والسيئة من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجبالا
 محدود وهو معنى كلامهم واما من الثاني فبان ان لم يتصور الماهية يجب ان يصر في شيئا
 من اجزائها بلواز ان تكون الاجزاء معلومة وتنتقل الى حضورها بجمعة مرتبة متناهية متناهية
 ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم
 ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها بجمعة
 متميزة عن الاعيان ويجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة وفيها للمعرف تصور الماهية بوجه متميزة عماها
 من غير احاطة بمقتضى شيء من الاجزاء ولو لم يفهم ان يكون الجزء للمعرف نفس المعرفة بالذات
 ويعدو التقدير الى الاجزاء والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزاءها او غيره ويصح ان يعرف
 بالمفارج على ما سيأتي وما ذكرنا يتدفع ما يذلل ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها
 علميا بها وان معرف الشيء سبب لمعرفة شيء حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه
 وان علم حصول الشيء لو لم يكن علمه لشيء من اجزائه لجاز حصوله على بينه بوجه فجاز حصول
 الكل بدونه فليكن علمه وتعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علمه لحصول المركب وليست علمه لحصول
 شيء من اجزائه واما من الثالث فبان ان لم يتصور الماهية على التمرين يتوقف على العلم باختصاصه
 بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الماهية الى تصور لاهم الذهن وانما يتم
 العلم بالزوم ولو لم يكن في ذلك تصور لشيء بوجه ما وتصور ماهاها اجالا كما في اختصاص
 الجسم بهذا الجوز وان كان مبينا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيز بتصويري والى هذا
 السليم نقل من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الشئ واخره
 بين التامس من جميع ماهاها ويتبع ان يعلم له وان كان لازما بحسب الصلح لا بد ان يكون
 ملزوما بحسب التصور واجل بعض المحققين من الاول يمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها
 بل جزم بله باطل ممكنا بان الاشياء التي كل واحد منها مقدم على الشيء يمنع ان يكون نفس
 المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها
 كان العلم بالجنس والفصل والتكيب التقيدي يتقدم على العلم بالجنس المتبدي بالفصل وهي
 اجزؤه وبها يحصل العلم به وده المنع تارة بدوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء
 ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخله فيه فتعربك اجزائه
 نفسها ونغيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع اجزائه
 فقام حقيقة اما انك التمس وحده فلا يكون المفروض اجزاء اوسع الاجزاء فلا يكون جميعا
 واما التمس فتصريف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه لئلا يمنع كونه نفس
 المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي
 يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار انما لاف
 والاجتماع والمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال المكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء
 ليس نفسه وانما هذه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحادية بها هي لكل لا يفتى ان هذا
 راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ يحصلها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعميان وقد رده هذا المحقق بل كما يستبرق الحد التام الاجزاء
 للمادية اعني الجنس والعقل يستبرج الصوري اعني الترتيب لان الترتيب بالجنس والفصل
 لاهل الترتيب لا يكون حدا تاما امر على ان جميع الاجزاء المادية والصورة ليست نفس
 المركب لانها عقل وهو معلول لها ومن المعلوم بايد هذه ان يحصل الاثنين بتحصيل واحد
 وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا لاثنتين بنفسه بل يكون محصلا
 يصبح اجزائه المادية والصورية (قال البحث الثالث) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهي
 الى الضروريات جعلوا اثباتها واراد على منكريها من مبادئ الكلام لعل ان ما يحصل منه
 مقدمات القياس ويحكي كونه ضروريا بل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية
 وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصر والتصديقات الضرورية في ست
 البديهيات والمشاهدات والفطريات والجبريات والتواترات ولقد سبكت لان القضايا اما ان تكون
 تصور اطرافها بمد شرائط الادراك من اللغات وسلامة التالات كافيها في حكم العقل او لا
 فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا حاجة لمحتاج الى امر ينضم الى العقل
 وينضم الى الحكم اولى القضية اولها ما جريا فلاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
 والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات واخر لازم وحيد ان كان حصوله
 بسهولة فهي الحدسيات والافقيسات من الضروريات بل من النظريات والاشكال ان كان
 حصوله بلا اخبار فالتواترات والاخباريات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا
 يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون
 في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم قصور الطرفين كما في قولنا الاشياء
 المتساوية لشي واحد متساوية وانقصان القرينة كما في الصبيان والبه اولئك الفطريات بما عاين
 المضادة كما في بعض الجهال اولان الله لا يتخلف على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي
 قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة
 والشارحارة او الباردة ونسعى وجدانيات كالحكم باننا خوفا وغضا ومنها ما نجد يتوقفنا
 لا بالآلات البدينية كحدودنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جرئية لانه لا ينفذ الا ان هذه
 النار حارة واما الحكم بان كل نوح حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بغيريات ذلك
 الحكم والوقوف على علته واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يبرز عنه
 عند تصور الطرفين وهو المعنى بل لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها بها
 كالحكم بان الاربعة زوج لانتسابها بتساويين واما الجبريات فهي قضايا يحكم بها العقل بانتظام
 تكرار المشاهدات والقياس التخييليين اليها وهوان لوقوع التكرار على نهج واحد
 لا بد له من سبب وان لم يعرف ما عليه فكلما علم وجود السبب علم وجود السبب قطعا وذلك
 كالحكم بان السموم يسهل للصراف واما التواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
 كثرة شهادة المخبرين بامر يمكن مستند الى المشاهدات كقوله يتنوع توأموهم على الكذب فينضم
 الى العقل جماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبره
 هذا الجماع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بمدس قوي من النفس يزول معه الشك
 ويحصل اليقين بمشاهدة التواتر كالحكم بان نور القمر مستمد من الشمس لما زى من اختلاف
 تكتلات نوره بحسب اختلاف انقشاه من الشمس وذلك لانه يعني انما جابه الذي يلى الشمس
 وينقل ضوءه الى مقابله البقي فيمدس العقل به لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي
 كالجبريات في تكرار المشاهدات ومقارنة القياس التخييليين لان السبب في الجبريات علوم السببية تدبر

في العلوم الضرورية تنحصر في ست
 بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور
 العاقلين وتسمى الاوليات ومشاهدات
 يحكم بها بواسطة حس ظاهر
 وتسمى الحسيات او باطن وتسمى
 الوجدانيات وفطريات يحكم بها
 بواسطة لاندر من الذهن وتسمى
 قضايا القياسات ومنها ما يحكم بها
 بواسطة تكرار المشاهدات وتواترات
 يحكم بها بمجرد خبر جارية يتنوع
 توأموهم على الكذب وحدسيات
 يحكم بها بواسطة حدس النفس
 وستمره متى

معلوم للمادة وفي الحديسيات معلوم بالوجهين اذ ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر
 والادكان من المعلوم الكسبية وسترى معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تقرر
 في البديهيات والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الصروبيات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع
 في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وترها صاحب المواقف الا انه ذكر
 في موضع آخر ان الصروبيات هي الست المذكورة والروحيات في المحسوسات كالحكم بان كل
 جسم في جهة واعتذر له في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
 نظرا الى ان الوسط لساكن زمانا تصور الطرفين فكان العقل لم يقتر الا الى تصورهما
 والحسيات تشمل الجبريات والاوزان نظرا الى ان احكام العقل فيها الى الحس اكن مع تكرار
 وكذا الحدسيات وانها ان تكون الجبريات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
 موضع بحث على ما فاضله الامام في المحصل لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا
 القضايات في قاسماتها مع نزاع به منهم في كون الجبريات والحدسيات من قبيل البديهيات فضلا
 عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الغنديات ثم المحققون من الغنديات
 بان هذه الازمنة ليست من الضروريات على انها ليست من الفطريات ايضا بل واسطة اعدام
 اقتضاها الى الاكساب الفكري وبهذا ينكر كلام الامام بجهة الاسلام حيث قال العبد
 الحاصل بالمتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مقضية اليه مع ان الواسطة
 حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الوجود ليس
 بمدوم فانه لا يد فيه من حصول مقديتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم
 لا يبرهنهم على الكذب جامع الساتية منهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا ينظر
 الى ترتيب المقديتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافاضاها اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي
 معنى على تفسير الضروري له اذ لا يضر في واسطة اصلا والذي يجده انفسنا مضطربين
 اليه فان قبل المتواترات من قبيل المحسوسات يحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بل نزاع
 كالملم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر للسمع وانما كوجود ممكنة فلا وهو
 معقول البينة يتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر غيرا من نسبة خبر الصادق كان العلم
 بمضمون ذلك ظاهرا اكتسابيا وقاما خلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة
 على المدعي واليمين على من انكر فالملم بان هذا صوت الخبرين ضروري لا اخذ من الحس واللم
 بان الخبر المتقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم وهو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات
 المتنازع في انه ضروري او غير ضروري واللم بان البينة يجب على المدعي كشي مستفاد من
 ترتيب المقديتين اعني ان هذا خبرا النبي عليه السلام وكلما هو خبرا النبي عليه السلام فمضمون
 حتى لما ثبت من صدقه بدلالة الجبريات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فغناه ان تلزم بكونه
 كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا وادكان هو في نفسه خبرا او اشاء (قال واما المكرر ٣) فثبت
 اتفاق الهمم على الحق في الحسيات والبديهيات مبادئ اول لم ينفع حجة على البرهان وانكر ذلك
 جماعة منهم من قدح في الحسيات وحصر المبادئ الاول في البديهيات ومنهم من عكس
 القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم الغينية
 مثبتة عليها والبيد اول الضرورية مثبتة اليها على ما جرحوا ببادئ الجبريات
 والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات والاوليات يكتسبها الصبيان باستمداد يحصل
 اعرفهم من الاحساس بالجزئيات فكيف يثبت اليهم القول بانها ليست بينية واعتذر بان المراد ان جزم

اعتبرها لكل اولان ضرورية
 ما سواهما من يقينية الجبريات
 والحدسيات لا تخلو عن نظرس
 الا ان المقنعين منهم لم يحلوه
 من لضرريات بل بواسطة النزاع
 لفظي فان قيل كيف يتنازع في المتواتر
 وهو نوع من الحس قلنا الكلام
 في مضمون الاخبار المجموعة كوجود
 مكة مثلا فنقول الرواة له عليه الصلوة
 والسلام قال ابنة على المدعي
 معصوم واللم بان هذا حديث النبي
 صلى الله عليه وسلم حاصل بالمتواتر
 ضرورة او غير ضرورة وبان البينة
 انما تكون على المدعي حاصل بخبر
 الصادق استدلالا من

٣ فهم من قدح في الحسيات بان
 الحس قد يملط كثيرا والجواب له
 لا ياتي الجزم المطابق في لعل فيه
 من

العقل بالحكم المأخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يسلم ما هي وتوقف حصلت
وكيف حصلت ولذلك جعلوا إيمان مواضع الفلظ في المحسوسات وإن لم يكن أكسها تكون
يقينية وأنها تكون غير يقينية صفاعة المراد والمناظر كما جعلوا إيمان ذلك في المعقولات صفاعة
سوف طبقا وما ذكر في تقييد المصطلح من أنه لا حكم للحس لا يسلم من ذاته التأليف الحكمي
بل الإدراك فقط وإنما الحكم العقل ليس رد الكلام الإمام بالنقطة في أن الحكم هو الحس الواحد
بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث أنه محسوس لا يوصف
بكونه يقينيا أو غير يقيني وإنما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحاشد بصير المعنى
أن أحكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الفلظ وهذا لا يختص بالمحسوسات
لأن المعقولات الصرفة أيضا تقع فيها الفلظ ولا يصح نسبته إلى الأحكام لتضمنهم بخلاف
ذلك فإن لما ذكر الإمام أنه ثبت بما ذكر من الشبهة أن حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد
من حاكم آخر فوقه يميز صوابه من خطأه فلا يكون الحس هو الحاكم الأول رده بأن الحس
ليس بحاكم أصلاً بل الحاكم في الكل هو العقل وأما استدلاله ببيان أسباب الفلظ فيما أورده الأمام
من الصور فقد اعترف بأنه تنبيه لمن لم يبق أو يمتنع بالوقوف على الأوليات والمحسوسات ببيان
النفسي من مضائق مواضع الفلظ ثم إحالة تصويب الصواب ونقطة الخطأ إلى صريح العقل
من غير افتقار إلى الدليل في الوقوف بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولأنه في الأسباب
وحصرها وابتدائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك أنه لا يوقف على حكم الحس أما في الكليات
فلا بد للبحث بها كيف وهي لا تقتصر على الأفراد الحقيقة وأما في الجزئيات فلا بد كثيراً ما يكون
حكمه فيها غلطاً بأن يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فطري الصغرى كثيراً
وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحركاً إلى غير ذلك كزى الصغرى في الماء كالأجاسة
والجبرة من يبيد كالكرز والتمر في الماء بقرن والألوان المختلفة في الخطوط المنفرجة من مركز
الزهر إلى محيطها عند أدائها لونها واحداً بمتزجلين الكل يرى من في السفينة الصغرى ساكنة
وهي متحركة والسطح متحركاً وهو ساكن إلى غير ذلك والجواب أن غلطه في بعض الصور ولا يتناقض
الجزء المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بأن الشمس معتبرة والنار حارة إذا قلنا غلطه
بالغلط هناك من غير افتقار إلى نظروا أن ذلك كان ممنوعاً من أمور لا دخل على التحصيل وهذا ما قال
في الموقف أن مقتضى ما ذكر من النسبة أن لا يجوز العقل بأحكام المحسوسات لجبر الحس لأن
لا يوقف بجزئه بما جزم به وكونه محتملاً لا وإن يكون كل ما جزم به العقل من أحكام المحسوسات
محملة لا يبعد الاحتمال بناء على عدم الوقوف بما وقع فيه من الجزم فتقوله وكونه محتملاً لا يبعد
معدود على أن لا يورثي لا يجوز معدود على جزمه كما يتوهم أدليس فيه نص كثير معنى
(قال منهم من قدح في البديهيات) قالوا إنها فرع الحسبات لأن الإنسان إنما يثبت البديهيات
بعد احساس الجزئيات والانبعاثات من المشاركات والبائيات ولا يلزم من القدح في انفرج
القدح في الأصل والباينين لو كان الفرع لازماً فنفذنا إلى ذاته ووجه القدح أن اجلي التصديقات
البديهية وأعلامها قولنا التي والاثبات لا يتصان ولا يتصل بمعنى أن الشيء إما أن يكون وأما
أن لا يكون وهذا غير ممنوع به أما كونه اجلي جلي وأما كونه اجلي أي اسبق فتوقف الكل
عليه وأما سادها إليه مثلاً بلا حظ في قولنا الشكل اعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان
الجزء الآخر كائناً وأيس بكان وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في أن واحد في مكانين أنه
لو وجد فيه المكان الواحد اثنين فيكون أحد المتلين كائناً وليس بكان وعلى هذا التباس وأما
عدم الوقوف فلأن العلم بمقتضى هذه القضية وقطعياً يتوقف على تصور الوجود والعدم
أما الوجود والعدم وهو مقتضى معنى كون الشيء موجوباً وكونه محتملاً وعلى دفع الشبهة

١. إن أجلاها وأعلامها الشيء
٢. أن يكون وأما أن لا يكون وهو يتوقف
على تصور الوجود والعدم وتعيين
معنى الوضع والمحل ودفع شبهاتها
وفيها أفكار دنيئة والجواب أنها
لا يورث شكاً فإن شئنا أهرضنا
وإن شئنا تبناها . من

التي توجد على الاسرى وهذه الامور الثلاثة انما تدعى بالطاردة فبما كانت انظارا وحصلت
 المطالب ويتوقف لاجلها على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء
 نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجرم
 بالقضية وهو المزمع والجواب ان بدعية العقل جائزة بهما وبهتنيهما من غير انظر واستدل
 في تحقق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من التوكيد لا يورث ادسا في ذلك الجرم ولا يمكن
 دفعه بالنسبة الى من لا يمتزج بالبدية بل كان شفا امر متناه وان شفا بهناه عسى ان يعقب
 او يحصل له استبعاد النظر واستحقاق المباحة عن الشيء ان هذا المصديق يتوقف على تصور
 الوجود والعدم وبغيرهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق ناقض ثم
 لا بد من إمكان سلب العدم المطلق ليحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما
 من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسما له لكونه رفعه وسلبا والجواب انه لا استحالة
 في كون المعنى ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثباتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه
 قسما من اعدم من حيث كونه عدما مضافا وقسما له من حيث المفهوم وسببه لهذا زيادة
 تحققي في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المتفصلة فهو لا يعني ان الجسم اما ان
 اوليس بكائن ظاهرا ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد
 قطعاه وكون الجزء سلبيا متافضالا لاطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرهما فيلزم
 في الايجاب قيام الوجود بما ليس بوجوده ان اخذ الموضوع خاياهن الوجود ويسلب الوجودات
 ان اخذ موجودا وسببه يلهو وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين
 وبار في السلب فيقتضي ان المستلزم للثبوت وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالعدم
 عند ثبوتها والواجب له لا اشاع في كون الشئين متغايرين باعتبار محددتين باعتبار على ما تفر من ان
 بين الموضوع والحصول تغاير بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمنع ان ما ياتل له الجسم
 هو بدية شانه الموجود وكذا لا امتناع في كون الشيء المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في
 قيامه بما لم يكن موجودا على ما سيأتي ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محورا لاما اذا اخذ
 رابطا لا يقال الجسم اما ان يكون اسودا ولا يكون اسودا فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد
 سبق بجوابه وايضا لما كان الحصول هنا وصفا كان الموضوع موصوفا وهو وجوبه بل ان تقيدها
 اللاموصوفاية وهي عدمية ويصفها الجسم ضرورة فيسلب الموصوفات ولا تندفع بكونها
 من الاعتبارات المنفصلة لان الموصوفاية نسبة فتقوم بالتنزيه لا بالعقل ولان حكم العقل لم يطابق
 للدرج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تميز ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبى واتم له تقولون
 بذلك بل تميزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما جئ به من ان صورة السلب كاللازم وقية
 لا يلزم ان تكون عدمية ولو لم يقتضض العددي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام لعدمية لا يكون
 بعد قهها باعتبار المطابقة لا في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا في انسابها
 الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عطفها حائل حصل في عقله تلك النسب
 والاضافة ومنها ان لا تنسل عدم الواسطة بين لوجود والعدم وسببه بجوابه على انها لا عقل
 بين الكون والا لكون وما ذكر في المواقف من ان العقلان بهما بلغوا في ابتكارة حدا يحوم الجزء
 بخواصه معناه انه قد يكون جهة وذلك عند الاخبار عن محسوس في العقل يكون شبهة لا عقل
 (قال ومنهم من قدح فيها ١) اى في الحسابات والبدية بهما جعبا وهم الدوسقراطية
 يقال في تلخيص الفصل ان قوما من الساميين يغلطون ان الدوسقراطية قوم لهم لغة ومنهم
 ويشعرون الى تلك طوائف اللاادوية وهم الذين ظنوا انهم شاكون وشاكون في انسابها وجر

٩ جعبا ولعلهم اللاادوية الغاللون
 باقية اليه وشاك في اى شك وهم جرا
 ونسكوا بنسبه الفرقين ليسور
 شكوا الحق بعد بهم ولو يتقارب متقروا
 فتتقن عليهم ولو ايسر فواشتق في علمهم

بحر الحادية وهم الذين يقولون ما من قضية يدعيه اولفظ به الاولها مصادقة ومصادقة مثلها
في القول والمندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وبالقياس الى
مذهبهم وقد يكون طرفا التفتيش حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء يفتي
والحقائق على ان السقطة منتفعة من سوتا اصطواضه على المظلم والحكمة المبرهنة لان سوتا
اسم اهل واسطا المظلم ولا يمكن ان يكون في السلام قوم يتصلون هذا المذهب بل كل فاضل
سوفسطاني في موضع غلطه ثم لا يفتي ما في كلام الضائفة والمندية من التناقض حيث اعترفوا
بصحة البات اوني سجا انما فكروا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاذية فانهم اصرروا على التزده
والشك في كل ما بطلت اليه حتى في قولهم شاكين ونسكوا به لا يوقى على حكم الحس والفعل
لما من شبه الفريتين ولا على الاستدلال لكونه فرعها في طريق الاطريق اتوقف وقرضهم من
هذا الخلل حصول الشك والتهمة لا تباين امرا وفيه فلهذا كانوا اشل طريقة من احادية
والمندية والمحققون على انه لا يسيل الى البحث والتأخره معهم لانها لا فائدة المجهول بالمعلوم
وهم لا يعرفون معلوم اصلها بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسبات والدينيات
وفي الاندغال باثباتها التزاما لمذهبهم وتحصيلا لقرضهم من حكاكون الحسبات
واليه يات خبر حاسلة بالضرورية بل منتفزة الى الاكسلب اذ عندنا لا يصور كون الضروريات
بجوهلا يستفاد بالمعلوم فاطريق مذهب ولو بالقرن ما ان يمتزوا بالالم وهو من الحسبات
والفرق بينه وبين الالهة وهو من الصفات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لمذهبهم واما ان اصرروا
على انكار فيصرون وفيه استعجال لتأخره عنهم وانقطاع لتأخره شملتهم (قال الفصل الثالث

في التنظير ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقة لاختفاء في اكل مطلوب لا يحصل
من اي مبدأ يتفق في لا بد من مبادئ مادية والمبادئ لا توصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة
مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به
من وجه تحرك النفس منه في الصور المحرزة صفات متعلا من صورة الى صورة الى ان ينظر
بماده من الذاتيات والرضيات والحدود الوسطى فيستفرضها متبينة مقبرة ثم يتحرك فيها
لتزيتها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يتاخر جماعده اولى التصديقي به
يقينا اوضح شين فلهذا حركان يحصل باولهما السادة وبالثانية الصورة والمبادئ من حيث
الوصول اليها منتهي الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث
التصرف فيها لتزيت الترتيب المخصوص من مادة الثانية وحقيقة الظن بمجموع الحركتين وبما
من جنس الحركة في التكيف بتوجه الصور والكيهات على النفس ولا محالة يكون هناك توجد
هو المطلوب وازالة لما يتبينه من العلة والصور المضادة والنافية وملاحظة للمقولات يؤخذ
البعض ويهذف البعض وترتيب لما يؤخذ وخاصة بقصد حصولها وكثيرا ما يتصرف في تفسير
النظر على بعض اجزائه ولو لمزده اكتشافا بما يغيب استباز واصطلاحا على ذلك فيقال هو
حركة ذهن المبادئ المطلوب او حركته من المبادئ الى المطالب او ترتيب المطالبات
قائدا الى القيحون ويراد بالاعمال المحسوس عند العقل ليم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل
فيه التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشق كالمتعلق والضاكن
وفيه شبه التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يفتض التفسير بالنظر للمثل على التايف
والترتيب لتدرة التعريف بالقرن فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالقرن
زاد خداج والامام ذكر مكان المحالوات المتضمنات بنده على ما ذهب اليه من امتناع اكسلب
التصورات وكيفية ما يحصله فبيلة عن نفس العلوم الزينة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه تباحث البحث الاول انا
حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس
تتمرك منه فيستولها طلبا لماده
وتيماننا ترجع ههنا ترتيبا وناديا
الى المطالب فلهذا حركتنا
وملاحظات وترتيب وازالة للموانع
توجه الى المطلوب وغاية الحركة
وحقيقة الظن بمجموع الحركتين
لكن قد يفتش بعض الاجزاء والاولى
فتفسر بالحركة الاولى او الثانية
او ترتيب المطالبات لتأدي الى المجهول
او ملاحظة المقول لتحصيلا
المجهول او يفسر بالذهن من الصفات
او تعدد في العقل هو المقولات
او الفكر الذي يطلب به على او ظن
ويراد حركته النفس في المصافي
فخرج ما يكون لطيف على او ظن
كاكثر حديث النفس ويدخل ما يكون
لطيف تصور او تصديقي جازم او ادماج
من غير ملاحظة المطابقة وعدوها

او موقوفه للأدنى الى مجهول ارادة العلم التصور والتصديق الجاهل ثم الظاهر ان الثابت على ما هو
 معنى اليقين والظن ما يقابل اليقين فيتناسول الظن اصرف والجهل المركب والاعتقاد
 على ما صرح به في شرح الاشارات وحيد لا يرد ما ذكر في الوقف من ان هذا ليس تفسيراً
 فنظر الصحيح والازم ان يقيد الظن بالطبقة ليعرج الفاسد من جهة المادة المظنونة
 الكاذبة وان يقال بدل للأدنى بحيث يؤدي ليعرج الفاسد من جهة الصورة بل ليطابق النظر
 وسقوله قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلاً مركباً ولا يتأوه التفسير فلا يكون
 جامعاً وقد يفسر بملاحظة المقول لتعصيل المجهول ويراد بالمقول الحاصل عند العقل
 واحداً كان او أكثر تصوراً كان او تصديداً هل كان او ظناً او جهلاً مركباً فلا يفتقر الى شيء
 من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد
 ادراك شيء يهصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدة من جانب الجانب الى ان يقع
 في مقابلته ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء يصيغه يقطع نظره عن سائر الاشياء
 ويحرك حدة من جهة من شيء لشيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب
 فمن هنا يقال النظر تميز الذهن عن الغفلات بمعنى اخلاصه عن الصوارف والشواغل العارضة
 عن اشراق الثور والالهى المورج لتبصير المطالب وتوحيد العقل نحو المقولات طلباً
 لا يمهده لتبصير المطالب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالاشارة في غاية
 الظهور حتى ان شياً من تفاسيره لا يتخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي
 يطلب به علم اذن المراد بفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المصافي عن الخل
 على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالنزعة التي آلتها مقدم
 البعض الاوسط في الدماغ أي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت
 في المحسوسات فتدعى تحسلاً ذوقاً في المراقفة ان المراد به الحركات الغيبية ليس كما ينبغي
 والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد وكذا احتز
 بالقصد من الحدس ومن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للظن على ما قال
 امام الحرمين ان الفكر قد يكون مطلب علم او علم فيسمى نظراً وقد لا يكون كما ذكر حديث النفس
 فقط اعتراض الأمدى بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحدس منه واعتذاره به لم يجهله جزاً
 من الحد بل كله قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم اذن وان كان صحيحاً من جهة ان الفكر
 في الاصطلاح الشهور كالمزاد في النظر لا علم منه ليجتزئ تفسيره بما يطلب به علم اذن ولكن
 بعيد من جهة ان ل عبارة لا تدل عليه اصلاً ولا يهدى في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي
 هو حيوان ناطق مثلاً على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم اذن لا يصلح تفسيراً للنظر واكثر
 التكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقاً وهو جهل بمنش ان يكون مطلوباً
 بذوق بان المطلوب هو اذن من حيث انه ظن وهو لا يتلزم طلب الاخص اثنى غير لما يقابل
 لا يتم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعتراض به لا يتناول ما يطلب به
 اصل الظن واجاب الأمدى بان كلاماً من طاب علم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة بالنظر
 ولاخل في الاختصار على بعض الخواص ورد في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة
 وعلمه ان شياً من البنية ليس كذلك ولهذا لم يميز الاختصار على قولنا يطلب به علم الخروج
 ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشتمل كل منها الا بعض اقسامه
 ان يذكر الجموع بطريق التقسيم تخصصه لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف
 ونفع كالأول اقسام المحدود لا لا يهاهم والتدليل ان في قصد عاجز بان الظن هو المعبر عنه بعبارة

الظن لان الزمان مأخوذ في حقيقته اذهي الاعتقاد لارجح وهذا عذر غير واضح لا اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح معصا واضحا على التمييز منه رجحان الظن اللهم الا ان يدان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الزمان المتبر في الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن ظاهرا رجحا وقد يقال ان كلاما من الثلث خاصة شاذة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بانفس بل ان يكون الفكر بهذه الحبيبة وذلك بان يكون حركة في المفولات لتحصيل مبادئ المطلوب فالتفكير الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن واوجب له فلا يمنع الاعتقاد (قوله البحث الثاني في النظر) سواء جلسنا نفس الترتيب او الحركة المقضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرقا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضاف الى النظر لهذه الملازمة او اطلاقا الفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام الواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب لان المحققين هي ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عد البعض وضع ما اوجدها بهذه الحبيبة والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بصل الترتيب ببديها يقال لها انها مادة واقفوا على انه ان سمعت المادة والصورة فالتنظر صحيح يوصل الى المطلوب والافقاس تدعى اليه وسمعت المادة في المعرفة ان يكون المذكور في مرض الجنس جنسا للماهية وفي مرض الفصل فصلا لها وفي مرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في احد التام الجنس والفصل الفريين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة لمطابو صادقة قطعا واثنا وفر مناصب المطلب الى ما بين في الصناعات الجنس وسمعت الصورة في المعرفة ان يقدم الما فبيد بالفصل والخاصة بحيث تحصل صورة وجدانية موازنة او مبررة لصورة المطاب وفي البديل ان يكون على الشرائط المعنية في لانتاج على ما فصل في ابواب القياس والانتقاء والتفصيل من المطلق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والقاسد باعتبار المادة والصورة يجوز فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرفة والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوساطة اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة الواقف ربما توهم اختصاص الجوز بالتقسيم النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرفة وبناء اقسام النظر الى الصحيح والقاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه) قال الامام النزاع في ان النظر بعيد الظن والمنازع في اخذ اليقين فانكره السجدة وطفا وجمع من الغلاصة في الاكهايات والطبيعات حتى نقل من اوسطه انه قل لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الا لهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلى وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام اذ على المكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الاكهايات موجود في الجهة ولا قصد الا مدى انبات قاعدة تنطبق على الانتظار الجزئية الصحيحة الصادرة هذا في انساب العلوم اقتصر الى ثبات الموجبة كلبية فبعد النظر بكونه في القطعيات اذ لنظر في الظن لا يفيد العلم وطفا وان لا يفيد شيء من اعتداد الادراك كالتوهم والفظة والموت فله لاعمح بل لانظن ايضا وجعل كلامنا الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو رأي المتكلمين وانما هو الحق اصطلاح الغلاصة وتركها للتفصيل بالتصريح استفاد منه ذكر الصحيح اذ النظر في الظن لمطلب العلم يكون قاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المبدأ وليذا في النظر الماط به التصور وهذا ظاهر كلام

ان سمعت مادة وصورة
ولا فساد

في هذا العلم

٧ مادة مع الكسب أو يذهب أو لا وما
حقها يخلق الله تعالى عندنا وتوليد
عند المعتزلة ووجوب تمام الأعداد
وكمال النقيض عند الحكماء مع

المشكلين المهم يريدون بالعلم والظن عند الإطلاق ما يخص التصديقات وإن ما ذكرنا في قواهم
الخاصة. فوجب تحريراً لمحتل النقيض والظن فكر يطلب به ما يوجب أن يتم التصديق والتصديق
تكلف منا (ظل بمعنى حصوه عقبة ٧) يشير إلى حكمة في افادة فطر الأصل فضاء هي
بعض الله تعالى العلم عيب تمام النظر بطريق إجراء العادة أي تذكر ذلك دائماً من غير وجوب
بل مع جواز أن لا يتخلقه على طريق خرق العادة وذلك لمسمى من استأجر جميع الممكنات إلى القدرة
الله تعالى واختياره ابتداءً وأثر المختار لا يكون واجباً تماماً قالون بهذا المذهب فرقاناً منهم من جعله
بعض القدرة القديمة من غير أن يتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته على إحضار المقدمتين وملاحظة
وجود النتيجة فيها بالقوة ومنهم من جعله كناية مقدوراً وعند المعتزلة بطريق التوليد ومنه
أن يوجب قبل إقاده فعلاً آخر كحركة اليد حركته المفتاح والظن على أي تفسير فسر فعل النظر
يوجب فعلاً آخره هو العلم إذ معنى الفعل هنا الأثر الحاصل بالفعل لا نفس التأثير لبد الاعتراض
بأن العلم ليس بفعل وكذا النظر على أكثر التفسير الأثرى أن الحركة أيضاً ليست كذلك وقد تفوتوا
على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفعل واحد واحتج بعض أصحابنا بعدم إبطال التوليد
مطلقاً على بطلانه ههنا بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقاً فكما النظر ابتداءً لا اشتراكاً في النظرية
واعتراض بأن هذا لا يزيد اليقين لكنه عائد إلى التباس الشرعي وإن أدى بصورة قياس منطوق
بأن يقال لو كان الظن مولداً لكان تذكره مولداً لصحة الفرق والالزام باطل وقفاً ولا إزام لأنهم
انما قالوا بالحكم أي عدم التوليد في الأصل أي في التذكر لعله توجد في "الفرع أي ابتداء
النظر وهي كونه حاصل بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر يقصد البعد لكان مولداً
فيصير الحاصل أن هذا قياس مركب وهو أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه بين المستدل والمطمع
لكن يميل عند كل منهما بوجه آخرى ولتصميم بين منع وجود الجامع بين الأصل والفرع إذ ابتداء
النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الأصل أي لأم أن التذكر لا يولد
العلم عند كونه بقدرة العبد وإنما ذلك عند كونه سائماً للذهن من غير قصد العبد فانه يكون
فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه إمكان أيضاً فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به
وفي نهاية العقول ما يشعر بأن عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على أثر
واحد لانه قالوا بتذكر عبارة عن وجود دليلين أحدهما العلم بالمقدّمات التي صيقت والآخر العلم
بأنه كان قد أتى بتلك العلوم ثم ليس أحد العلمين أولى بالتوليد من الآخر فيلزم أن يكون كل منهما
مولداً للعلم بالنتيجة وهو محال ويحوز أن يكون العلم هو لزوم حصول الحاصل إذ التذكر كما يكون
بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لا يمكن التذكر متعباً للعلم أصلاً وعندنا تفاسيفه هي بطريق
الوجود لتمام القابل مع دوام التساؤل وذلك أن الظن يعدل العلم لفرض أن العلم عليه من عندنا
الصورة التي هي عندهم العقل الفعّال المنتقش بصور الكائنات المنقش على القماش بقدر
الاستعداد عند اتصالها به ونزعوا أن اللوح المحفوظ والتكليف المبين في لسان الشرع عبارة عن
عنه وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرزّي وذكره الإسلام الفرزلي المذهب عند أكثر
أصحابنا وهو أن الظن يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا يعبر إلى التوليد
على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي أبي بكر وإمام الحرمين أن الظن يستلزم العلم
بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر لعله أو مولداً أوصرح بذكر الوجوب التام على الاستلزام
على الاستصحاب المأدّى فيصير هذا هو المذهب الأول وقد صرح الإمام الفرزلي بأن هذا مذهب
أصحابنا والأول مذهب بعضهم وأستدل الإمام الرزّي على الوجوب بأن من علم العالم متغير
وكل متغير ممكن فمع ضرورة هذين العلمين في الزمن ينتج أن لا يعلم العالم ممكن والعمى بهذا الاستنتاج

ضروري وكذا في جميع الوازمات مع المفردات وعلى إطلاق التوليد بأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور الله تعالى فمحقق وقوه غير مقدرة فتوجه اعتراض الموقف بأنه لما كان قهلا المقادير متعاضداً ان يكون واجباً غايه الذي انشا، فصل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او محتمل لا يقال المراد لوجوب الاختيار على ما سبق لا نقول فتح يجوز ان لا يقع بالاشتقاق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بينه والجواب ان وجوب الأمر كالميل مثلا بمعنى امتناع انكسار عن اثر آخر كالنظر لا يتناقض كونه اثر المختار جازاً الفعل والترك بل لا يتخلفه ولا لزومه الا بان يتناقض الملزوم ولا يتخلفه كالألوان المكتنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحققه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمنع ان يكون بشروطا بل ارتفاع. اتع هو ايضا مقدور وهذا كالتوليدات عند من يقول من المعزلة بكونها بقدره الصد وقها المافي له امتناع انكسار عن المؤثر بان لا يمنع من تركه اصلا ولوضع هذا العرض لا يرتفع خلافه الزيد بين المكتنات فلم يكن تصور الاين مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الا غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم بالنظر عقل عند من حتى يمنع الامكان كالتصور الاب لتصور الاين وعادى عند الاولين حتى لا يمنع الاختناك بما ربي خرق العادة كالأخر في آثاره والمذهب الثالث لا يحاسبنا اسارق في المن بقوله عادة مع انكسب او يدونه اولو ما عطفيا (فان قال قيل لا) فنقد السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كالأضروريات وان كان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الموضوع من غير تفاوت لال تفاوت دليل الاحتمال والاشباه وهو ينفي الضرورة وكلا الطرفين متناف لوجوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فانه لو كان نظريا لكان انبى بالنظر وقه مدور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المعلوم وهو معنى الالافه وتناسق من جهة كونه معلوما كونه وسيلة وبس معلوم كونه مطلوباً وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناسق فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة قبل نتيجة وهذا مما يتوقف على كون انظر مفيداً العلم لاهل العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والوقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تصور في تصور وان لم يعلم الاختصاص ولا لزوم فاما معنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والمزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالتبعية اعني العلم ببعدها فاما استلزامه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزما لمطلوب بديهة او اكتساباً على ما نقرر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم وبتحقيق المزوم وهذا بخلاف التعريف بالمسألة فان اللازم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالصدق من جهة النتيجة كذلك سقط السؤال وترب الجواب اننا نختار انه ضروري ولا سلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جميع من العقلاء لغفاد في تصورات اطراف وعسر في فهمها من الواحات المانعة من ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كونه التثاقف النفس اليها او يختار ان نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهى من غير لزوم دور او تناقض بل يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا التعريف بخصوص العلوم المرتبة نظراً لا معنى له سوى ذلك فانه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث يتبع ان نظراً ما يفيد العلم على ما اعاده الامام وان شئنا اثبات الفائدة الكلية على ما ادعاه الامدى قلنا معلوم بالضرورة انه هذه الافادة ابست خصوصية هذه المادة بل لصحة النظر بخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء ولكن مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين من الجلاء وان كان نظريا كان موقوفاً على ما يتوقف عليه وهو دور وهو ما قبل ان يعلم وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات تفاوت في الالافه وخلاف في التصورات او نظرياً ويكتسب بنظر آخر ضروري المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فنظر وقد افاد العلم بمحدث العلم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم لم يذكر ان ذلك ليس بخصوصية بل لصحة كونه على شرائطه فكل ينظر كذلك يفيد العلم بالمرور في الجهول هو المهمة المتصلة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر بخصوصية وتحققه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التصديق موضوعها كالحكم بمحدث العلم تبصراً منه بالوجود بعد العلم او الماقدار للمحدثات او المتغير فان قيل لا صدق له ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح إطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على ان لا يقيد ليس بمجرد ترتيب المقدمات بل مع ملاحظة جهة الاستنتاج وكيفية الاندراج وحيداً تساوى الاختلاف من

نظر يكون كذلك بعيدا عما هو المطلوب وهذا ما قاله امام الحرمين انه لا بد في ثبوت جميع
 انواع النظر بنوع منها ثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف بالثبوت لنفسه اعترض الامام
 الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير
 بحسب الاعتبار فتفاضله في الاحكام كهذا الذي يتشابه كون كل نظر مقيدا للمحكاة من حيث
 ذاته وسيلة وتقدم معلوم ومن حيث كونه من افراد النظر المطلوب ومتأخر وبجهول ونقصه
 ان المخوف المجهول المطلوب النظر هو القضية الموجبة المهمة او الموجبة الكلية التي عنوان
 موضوعها مفاهيم الظواهر في قولنا انظر بعيدا عما هو المطلوب نظر بكون بشرائه بفيد لم والموقوف
 عليه المعلوم بديهي هو القضية الشخصية ان موضوعها ذات النظر المتخصص اعني قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث بعيدا عما هو العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر
 فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه وما هو ما حين ما ليس بمعلوم يلزم
 الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء قد يفتقر لثبوتها او لثبوتها من الامتصاص لثبوتها
 او للاختصاص اليه اولى التنبية او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التفسير من المحكوم عليه مثلا
 اذا حاولنا الحكم على العالم بالحادث فما يقع التفسير عنه بما يحصل الحكم غير مقيدا اصلا كقولنا
 كل موجود بسا لمدام حادث او مقيدا بديهي كقولنا كل ما يشارن تعلق القدرة والارادة بالحادث
 فهو حادث او مقيدا كسبا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول
 من اننا لم يثبتنا لما توقف على العلم بالشيء الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع
 النتيجة لم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان نعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية
 حكم كسب العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالتنبيه لا تقتضي مجهولته من جهة
 كونه من افراد اصغرها اعني العالم فان قيل لاحقا في ان كون النظر مقيدا للعالم ضروري في الشكل الاول
 نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره ضروري مطلقا في ما ذهب اليه الامام الرازي او
 نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فقال
 انظر اوكل نظر على شرائطه بعيدا عما هو المطلوب وما ذكر من التفصيل قطعا انه هو في الحقيقة وصيات مثل قولنا
 العالم متغير قولنا وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بمتغير فان العلم الاول ضروري والثاني
 نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدتين ووضع الحد الاوسط
 هذا الحد الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم باقادة كل من خصوصيات النظر
 العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة
 جهة دلالة المقدتين على المطلوب وكيفية اندراجها فيها بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام
 ان هذا هو السبب الخاص لمسؤول النتيجة العقل وبدونه لا يمكن ان يتبين مع حضور الاصل
 كما ذكرنا في بنية منتخبة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بنية وكل بنية عاقر ولا شيء
 في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطس لكيفية اندراج تساوي الاشكال في الجلاء حتى ذهب
 بعض اهل الصغرى الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من التخلص
 العبارة وتام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم يكون
 التفطس الاندراج شرطا لا تساهل ضروري وحديث البنية تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال
 ان ذلك انما يكون عند ضرر احدي المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نعلم ان كان الشك
 في النتيجة متكافؤا واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مضارا للمقدتين
 لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فيقول الكلام الى كيفية التماسها مع الاولين وينفي
 الى اعتبارها لانها بطلان من المقد مات ضيف لان ذلك ملائمة لكيفية نسبة المقدتين

الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقسمة على انه لو سلمى مقدمة او جعل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالأكبر فلا يس بلازم
ان يكون له مع المقدمتين هيئة والتدراج شرط العلم بها لتصل مقدمة رابعة وهي جزء اخر فلا
لازاع في انه لا يكون حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي
الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب النتيجة وله لابد مع ذلك في غير الشكل
الاول من بيان لزوم بالتحالف والعكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في حد بث
البنية على هيئة الشكل الرابع لم ينتج الشك مالم ينشكس الغريب مثلا في التشايع في هذا المقلم
قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مخصوصة نتيجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما
وكيفية تدراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي الباقين بالاعتدال
و يرجع الشكل الى بيان اثبات اوثني هو الواسطة ملزوم لاثبات اوثني هو المطلوب على ما هو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتعصيل هذا الشرط ومن ههنا استدلال بعض
المؤرخين على هذا الاستراط بقاءت الاسكال في الاتجاج وضوحا وخفاء الانه لم يجرم بذلك
لان كون طرق البيان لتعصيل هذا الشرط ليس بقطعي بل هو ان يكون هي نفسها شرط
العلم الملزوم الشايع التي هي لزوم الاشكال يسلم لزوم بعضها بالواسطة وبعضها بوسط خفي
او اثنى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يفتقد منهما شكل بين الاتجاج كونهما
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير غير كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن
الهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاعتاد المادة ويحسب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحوادث هو العالم فهو ان يكون زوم احدهما اوضح مع اعتداد الملزوم فلو واحد
اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاشتهاد من سلك آخر لا يتصور الانخيار احسدى
المقدمتين او كاتيهما متوازيا بعضا المتغير هو العالم وكل متغير حادث من العالم اوكل حادث متغير
من الزام اذ صدق العكس كليا وبذلك تعدد المادة ولا شئ ان يكون الملزوم لبعض اوضح
وانت بعد فخر ير محل الزام خير بحال هذا التفرير ليقال الاستدلال بتفاوت الاشكال بعد لقطع
بهذا الاستراط لان القياس المتزوم بالشرائط ملزوم النتيجة قطعا واللازم يمنع انما كان
عن الملزوم فلو لم يكن التفتان لكيفية الاندراج شرط متساوت الحصول بان يحصل
في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اثنى لازم انواء جميع الضروب
النتيجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة انتاج اشكال اللازم عن الملزوم السميع
بشرائط الملزوم لا يتناول فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه فالضروب والاسكال متساوية
فلزوم الاتجاج يلها بمعنى حقيقتها فتش الامر على تقدير حقيقتها واما التفاوت في العلم بذلك
وشبهه متساوية الحصول كالاتفات او الاعتدال بمعنى او اثنى وان لم يكن التفتان
لكيفية الاندراج من جعلتها (فلما اتضح الخلف بوجهه ٢) ولما لم يرد النتيجة السابقة في ضمن
الوجه لانها التي ان يكون التصديق بالحاصل عقيب النظر علماء مطلقا وفي الطبقيات
والاكتيات اوفي الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في اعادة النظر الفطن والبالذع
في اعادة تعيين الكمال ويبنى ان لا يكون المحدثات على الخلق والنتيجة السابقة متى كون النظر
معيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتدال بالحاصل عقيب النظر علم ان كان
ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلافا ذلك او لم يظهر بعد هذا خلافا ذلك
لاستنتاج ان شئ او يظهر خلاف الضرورى واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون ما يحصل
عقيب النظر علم ان كان ضروريا
لم يظهر خلافا وان كان نظريا
واساسا قلنا ظهور الخلاف بعد
النظر الصحيح يمنع وكذا توقف العلم
بانه علم على نظير آخر بل يحصل له
نفسه كانه له لامراض الثاني فادته
العلم يتساقط اشتراط عدم العلم قلنا
منوع فان المراد به يستعقبه الثالث
لواضحة الشئ التبع التكليف بالعلم
قلنا التكليف بتعديله وهو متصور
والراغب اقرب الاشياء الى الانسان
هو تبه وقد ذكر فيها الخلاف كونه
لا ينسلط كيف فيلهو ابعد وابعد
قلنا لا يدل على الاتجاج بل على العسر
والازاع فيما لحاصل شرط التصديق
وهو التصور متفق في الماضي
الاهية فلما انوع السادس اوضح
الاستدلال على الصانع بدليل
توجهه اما ثبوت الصانع فيلزم
انتفاؤه على تقدير انتفاؤه واما العلم به
فلا يكون دليلا عند عدم النظر
فيه فليسا لانه باقيا دونه ولا تنسبه
الاكوتة بحيث يتوحد وجد المدلول
ومتى نظره علم المدلول فلا يلزم
من انتفاؤه انتفاؤه ولا من عدم
انظرفه انتفاء الحقيقة وورد على
الكل ان العلم بان النظر لا يغيب العلم
ان كان نظرا باستيفاد منها فاقص
ون كان ضروريا بانه بها علمه
لم يقع فيه خلافا كذا القلاء ما قيل
عارضنا عارضا باقيا فادته
الفساد ثبت المطلوب والالف

نظرم الا لجهل وكثيرا ما يكتب لنا نظرا خلاف ما حصل من نظره و يظهر خطأه
ولذلك ينقل المذهب وان سلكنا نظريا اختارنا نظرا آخر فزيد العلم به علم ويسلسل ورد
بانتقارها ضروري وان لم يظهر خلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم
الحق حق قطعا واختاره نظري ولا تم اختاره الى نظرا آخر فاننا نظرا الصحيح كافتاد العلم بالنتيجة
افاد العلم بان ذلك علم لجهل ارضى وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر
الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون
مع العلم بعدم المعارض اذ لا يزعم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض
بل نظري فيختار الى نظرا آخر موقوف على عدم المعارض ويسلسل فقوله كالم باله للمعارض معناه
انه يجوز ان يكون ضروريا ولازم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولازم توقفه
على نظر آخر وههنا بحث نطلمك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطواع ههنا قصور حيث
قال العلم الحاصل عقب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف
المضاف اى حلية العلم الحاصل اعني كونه علما ولهذا صرح منه اختيارا انه ضروري والا فلا حاصل
لنظر لا يكون ضروريا لا بمعنى اننا اضطر الى الجزم به الجزم بالمقد مات لكنه بهذا المعنى لا يضال
النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب مثلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مقيدا
للعلم اى متزامنا ههنا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملتزم مشروطا
بعدم اللازم ورد بان معنى التزام ههنا الاستعقاب ههنا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم
بالم عند تمام النظر فالملتزم العلم اتمهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتدائه انما كانت لو افاد النظر
العلم يعني لزومه عقبه ههنا او عادة لتعقب التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن
القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجب بعد تسليم قاعدة القبح اعلى
بان التكليف المتماثلون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والافعالات والعدم عند المحققين
من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بخصاله وذلك مباشرة الاسباب كصرف
القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الامدى بما قال ان التكليف لا يقع بالنظور
فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع وحيث انته
وتعود ذلك بالجملة فالعلم النظري مقدور العصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام
النظر لاينا في ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد التنقيص بخلاف القضية
الدينية اربع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هو شيء التي يسير اليها بقوله انا وقد
كثرت فيها الخلاف ولم يحصل من النظري الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة
سارية فيه او جزء لا ينفرد في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيها هو ابعاد
كالصايات والناموس واثبات المركبات وابعاد الجبروتات والاكهيات من مباحث الذات
والصفات واجب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه
والمتنازع هو الامتناع لا للصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اى التصديق في الاكهييات لكان
شرطه وهو التصور متحققا لكنه متلف اما بالضرورة فقط واما بالكسب فلان الحد يمنع لامتناع
التركيب والرسم لا يثبت تصور الحقيقة واجب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يتنازعه
واو سلم فكيف التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الاكهييات
ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يشهد امره ويدل عليه وذلك اما نفس نبوت
الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول زمن من انتقله انتفاء ضرورة انتفاء المقاد
بان انتفاء المعبد وان كان الثاني زمن من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف

اضافي لاي مرض بالاشماعة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو مختلف عند عدم النظر
واجيب بالانتي يكون الدليل مفيدا بشئ وموجبا له انه يوجد ويحصه على ماهو شأن
الدليل انه بحيث متى وجد وجد ذلك بشئ ومتى نظرقه على ذلك الشئ وسامه ان وجوده
مستلزم للثبوت والنظر فيه مستلزم للعلم ومعلوم ان اعتقاد المزمع لا يوجب اعتقاد اللازم وان عدم
النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظرقه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يفتيحه
به لا ينافي ان النظر لا يفيد العلم ان العلم يكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظرا مستفادا من
شئ من الاحتمالات بلزم الشك في النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا وبالوجوه
المذكورة فنيها على انه خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضرورى وهو باطل بالضرور وانما
البدل خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نشترط بان الاحتجاج
لا يفيد العلم لكن لما احتجبت على الافادة احتجبتا على نفي الافادة معارضة للقاعدة بالفساد
ففسا ما ذكرتم من الوجوه ان اخذت فساد كلانا كان النظر مفيدا للعلم وهو المثل وان لم يقدح
لنوا وبني ما ذكرنا سالما عن المعارض (قال) واما النظر القاسد ٦) القائلون بان النظر يصح
المعقول بشرائطه يستلزم العلم اختفوا في ان النظر القاسد هل يستلزم الجهل لى الاعتقاد
الغير المطابق فسال الامام بغيره لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
احتمال ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه
والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقبول للثبات على الشرط ضرورى ابتداء وانتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة
انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على القديم انما اعتد
فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب النجدة فلان
اللازم من اكداب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم ثمر الموجب بالذات وكل ما هو اثر
الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب انقياس
بعدم ثبوت قديمه فبغير الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والحق
انه لا نزاع في ان الفساد صورة لا يستلزم بالاتفاق والقاعدة مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم
فردا الامام لا يجيب الجري كما في المثال المذكور ومرامنا في الايجاب ان كل ادمم الزم في بعض
الواد والقائلون به لا لزوم اصلا يريدون لزوم انى ناطقه صفة في الشبهة بمعنى ان شبهة
المظور فيها ليس لها لذتها صفة ولا وجه يكون لها ماطلازمة بينها وبين المطلوب واللامتناه
الدلالة بظهور انطلق ولكان المحققون بالعدم ومن عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم
في الشبهة الجهل بناء على انهم اثنى بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل
فان له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو غلط استلزامه المطلوب عند حصول لشرائط واما الزم
العائد الى اعتقاد الباطن في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه
واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للحق الماخر في شبهة البطل يجوز ان يكون بناء على عدم
اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقيقة المقدمات كما ان نظرا البطل
في دليل الحق لا يستلزم السبل بذلك وما ذكر من كون الحق اول الاطلاع اغما في بغير الحق
والعلم لا يبطل والجهل (قال المصنف الثالث يستلزم ٢) فانظر جميعا كان او قاصدا بعد شرائط
العلم من الحيوة والعقل وعدم التوهم والفضيلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب
والاخر مع الحصول وتبطل عند الجهل بالجهل المذكور اعني عدم الجزم بيقينه لانه لا يتبعه
من الاضام على المطلوب انما لا يفرض بان يكون مقاربا للشك على ما هو رأى ابي هاشم
والجهل المركب مقبل للجزم فيناقضة ان الامان لا يكون للجهل المركب صلوفا عنه كالاتل مع الاستدلال

٦) فالصحيح انه لا يستلزم الجهل اما
عند فساد الصورة فظاهر واما
عند فساد المادة فقط فلان الكاذب
قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان
العالم ثمر الموجب وكل ما هو اثر
الموجب فهو حادث نعم قد يفيد
كما اذا اعتقد انه غنى وكل غنى قد يفتي

متن

٢) فالصحيح انه لا يستلزم الجهل اما
الجزم بالمطلوب او بيقينه فلا يطلب
مع ذلك وتعمد الدلالة اغما في زيادة
المطلوبات او لتصل الى عدد
المقبول في التام بالاقتناع او في كل
متن دليل آخر وقال الامام المطلوب
بالدليل الثاني كونه دليلا هو غير
مطلوب ويشترط للعلم الصحيح ان يكون
في الدليل دون الشبهة ومن جهة
دلالة دونه غير ما هو الامر الذي
يراد به يقتضي الدليل من الدليل
الى المدلول كما كان العالم اوحده
لثبوت الصانع قاله العلم هو الدليل
وثبوت الصانع هو المدلول وكونه
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة وامكانه او حدوثه
هو جهة الدلالة وهذه الامور متناهية
فتفتقر العلوم المتعلقة بها الى جهة
الدلالة عديدة لا تتصل بالمدلول
فنهتاهم يوهن ان العلم بها نفس العلم
بالمدلول

متن

على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب
 الاستاذ الى ان النظر يتع ان يكون شاكاً وما ذكرنا مع وجارته اوضح مما ظن في المواقف ان شرط
 النظر مطلقاً بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي عند النظر فيه
 اي من ضده ما هو علم اي عند النظر ولكل ادراك كالنوم والنعمة مثلاً ومنه ما هو خاص اي عند
 النظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب فان قيل لجهل المركب ضد العلم
 فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في صلاتكم استدراك قلنا لجهل المركب باطل يكون
 عند العلم به لا العلم على الإطلاق ليكون انتفاؤه من جهة شرائط العلم وبهذا ينظر ان تفسير
 الضد العلم في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والنعمة والخاص بما يضاد
 العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر
 مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به
 بالدليل الاول اجب بل ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد
 صورة النظر والاستدلال لان ذلك على فرض آخر طائفة الى النظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد
 الأدلة او الى العلم بان يكون من يحصل له استدلال القبول بالاحتجاج الأدلة دون كل واحد او بهذا
 الدليل دون ذلك فان الانحصار في قبول الرقعة في قبول الرقعة من دليل وبعض آخر
 من دليل آخر وما يحصل من الاجتماع كما في الاقتراحات وقال الامام النظر في الدليل الثاني
 نظري وجه دلالة اي المظهر كونه دليلاً على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن
 المطلوب والنتيجة اسم لما يترتب المقدمات بالذات والنتيجة وهو القضية التي موضوعها موضوع
 الضمري ومجمله المحمول الكبري واما النظر الصحيح فيشرط ان يكون نظراً في الدليل دون الشهية
 وان يكون النظر فيه من جهة دلالة وهي الامر الذي بواسطته يتقلى ذهن من الدليل الى المدلول
 فانه استدلالنا بالعالم على الصانع بان نظرت فيه وجملة ضمنية احدهما ان العالم حادث والاخرى
 ان كل حادث له صانع ليجم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس
 المقدستين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطقي وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم
 بحيث يقبل النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو دلالة واما ان العالم اوجد وهو الذي هو سبب
 الاحتجاج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها
 غير المفهوم من الآخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام
 لما كان جهة الدلالة في الفلاس هو التفتن لوجوب النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء
 فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول امر غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج وانه غير
 التفتن لوجوبه في المقدمة بالقوة وبالجملة فالشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
 في عبارة جهة الدلالة للمدلول فيتم فرجه عليه الاختلاف في تفسير العلم بهما على ما قال الامام
 الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يتغير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المقابلة لتغير
 المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من ان الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يتغير
 العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يتغير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر
 في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امور اثنتاهي العلم بذات اسباب كالعلم بإمكان
 العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا يبدى من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ولاخفاء
 في تغير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علماً يضاف بين الدليل والمدلول مغايرة لهما
 وهذا الكلام راجع اليهم خلافاً في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتج الى البيان
 وجعل العلم بإمكان العالم معناه وجه الدلالة مثلاً للعلم بذات الدليل بوجه القول بان وجه الدلالة

نفس الدليل وفيه المحصل ما يشعر باختلاف في وجوب مقابلة الدليل والمدلول لأنه قال إن هذه المسئلة التي هي بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مقابرا لهما لأن المقابر لوجوده داخل في وجود ما سواه والمضار لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مقابرا لهما هو أمر اعتباري حتى ليس بوجوده في الخارج كما ينبغي في تحقيق التضاييف هذا صكلامه وثبت خير بان الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المدلول لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالإمكان والحدوث في العالم ثم ظاهر جازم أن المحكوم عليه يكون أمر اعتباري هو العلم بوجوده الدلالة وفشاده به (قوله ولا يشترط النظر في معرفة الله تعالى وجوده المسمى ٢) خلافاً للحادثة لنا وجوده الأول لأنه قد يناقضة النظر الصحيح المقرون بشرائط العلم على الإطلاق سواء كان في المعارف الأولية أو غيرها وسواء كان معه علم أولا وأما المكان فتصحيح المقدمات الضرورية وتزيتها على الوجه النجيم بمعرفة صناعة المنطق غلطوم بالضرورة الثاني أن النظر العلم أيضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج إلى العلم آخر ويسئل ألا أن يخص الاحتياج إلى العلم بنظر العلم وتجعل نظرا كافيا لكونه مخصوصا بتأييد آلهي أو تهني سلسلة التعليم إلى العلم المستند على التي التي عليه السلام المستند إلى الرشي الفات أن ارشاد العلم لا يفيدها إلا بعد العلم بصدقه وصدق العلم بالظن فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث أفاد صدق العلم المفيد للمعرفة وأما أن يعلم بقر ذلك العلم فيدور لأن قوله أي أخباره من كونه صادقا لا يفيده كونه كالات الابد العلم به صادق كية وأما قول علم آخر وهكذا إلى أن يسلسل وقد يصح أن لا يحصل العلم مستقلا بأفاده المعرفة بل من العلم بكونه صادقا لا يكتف به البتة بل يجعل المفيد هو النظر المقرون برشاد منه إلى الدلالة ودفع الشبهة لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك متفكر في العلم بالامام بعد الدلالة ودفع الشبهة ليحصل تأويله بطله وقوة عقولنا معرفة الحقائق الإلهية التي من جعلها كونه أمما يستحق الإرشاد والتعليم ثم لا يفي أن ما ذكر من الوجود يتقد برقمها انما أراد الاحتياج إلى العلم في حصول المعرفة أمما أراد الاحتياج إليه في حصول البصيرة بمعنى أن معرفة الناس بالنظر لا تفيد البصيرة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من علم أممالاتهم على ما قال التي صلى الله تعالى عليه وسلم أمرت أن أقول الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم أن لا اله الا الله وقوله هو الله واحد وكثير من المعترفين بالعلم ووحدة الله كانوا كافرين بناء على عدم أخذهم ذلك من التي عليه السلام وعدم اتصافهم امره فظهر في إرد عليهم أن حاصل ما ذكرتم الاحتياج في البصيرة لم يعلم صدقه بالبحر والفتن وذلك هو التي عليه السلام وكفى به أمما ورسدا إلى قبل الساحة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يهدو طريق الإرشاد والتعليم وتوقف الفجأة على متابته والاهتاف بلمامته وأما الاحتياج الملاحدة مع الجواب منه فظاهر من المتن (قال لبعث رابع لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور وتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور وتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا أن كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأي أوه فلا أن كان عدليا كما هو رأي المعتزلة فلا يلزم تكليف المحال أما كون النظر مقدورا فظاهر وأما توقف المعرفة عليه فلا نهما ليست بضرورية بل نظرية ولا منظرية للنظرية التي لا يتوقف على النظر وتخصص به وأما وجوب المعرفة فتدنا بالشرع لتخصص الواردة فيه والاجتماع المتعدد عليه واستناد جميع الواجبات إليه وعند المعتزلة بالحق لأنها دافعة لضرر المظنون وهو

الملكوت من افاده انظر الصحيح العلم على الإطلاق ولاه ايضا يحتاج العلم آخر ويسئل ألا أن يخص الحكم بنظر غير العلم أو ينتهي إلى الوحي ولا العلم بصدقه أمما بالنظر فسل وقد يجاب له بالنظر المقرون برشاد من العلم وأجبت الملاحدة بكنة اختلاف الآراء في ألا كهيست وتحقق الاحتياج إلى العلم في سهل العلوم والصالحات والعلوم إليها لكثرة النظر القاطدة ون الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى نصره غير متنازع في الاختلاف في أن الإرشاد إلى الله مات وحل الاختلافات مع العون على حصول

الملكوت من افاده انظر الصحيح العلم على الإطلاق ولاه ايضا يحتاج العلم آخر ويسئل ألا أن يخص الاحتياج إلى العلم بنظر العلم وتجعل نظرا كافيا لكونه مخصوصا بتأييد آلهي أو تهني سلسلة التعليم إلى العلم المستند على التي التي عليه السلام المستند إلى الرشي الفات أن ارشاد العلم لا يفيدها إلا بعد العلم بصدقه وصدق العلم بالظن فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث أفاد صدق العلم المفيد للمعرفة وأما أن يعلم بقر ذلك العلم فيدور لأن قوله أي أخباره من كونه صادقا لا يفيده كونه كالات الابد العلم به صادق كية وأما قول علم آخر وهكذا إلى أن يسلسل وقد يصح أن لا يحصل العلم مستقلا بأفاده المعرفة بل من العلم بكونه صادقا لا يكتف به البتة بل يجعل المفيد هو النظر المقرون برشاد منه إلى الدلالة ودفع الشبهة لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك متفكر في العلم بالامام بعد الدلالة ودفع الشبهة ليحصل تأويله بطله وقوة عقولنا معرفة الحقائق الإلهية التي من جعلها كونه أمما يستحق الإرشاد والتعليم ثم لا يفي أن ما ذكر من الوجود يتقد برقمها انما أراد الاحتياج إلى العلم في حصول المعرفة أمما أراد الاحتياج إليه في حصول البصيرة بمعنى أن معرفة الناس بالنظر لا تفيد البصيرة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من علم أممالاتهم على ما قال التي صلى الله تعالى عليه وسلم أمرت أن أقول الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم أن لا اله الا الله وقوله هو الله واحد وكثير من المعترفين بالعلم ووحدة الله كانوا كافرين بناء على عدم أخذهم ذلك من التي عليه السلام وعدم اتصافهم امره فظهر في إرد عليهم أن حاصل ما ذكرتم الاحتياج في البصيرة لم يعلم صدقه بالبحر والفتن وذلك هو التي عليه السلام وكفى به أمما ورسدا إلى قبل الساحة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يهدو طريق الإرشاد والتعليم وتوقف الفجأة على متابته والاهتاف بلمامته وأما الاحتياج الملاحدة مع الجواب منه فظاهر من المتن (قال لبعث رابع لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور وتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور وتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا أن كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأي أوه فلا أن كان عدليا كما هو رأي المعتزلة فلا يلزم تكليف المحال أما كون النظر مقدورا فظاهر وأما توقف المعرفة عليه فلا نهما ليست بضرورية بل نظرية ولا منظرية للنظرية التي لا يتوقف على النظر وتخصص به وأما وجوب المعرفة فتدنا بالشرع لتخصص الواردة فيه والاجتماع المتعدد عليه واستناد جميع الواجبات إليه وعند المعتزلة بالحق لأنها دافعة لضرر المظنون وهو

الملكوت من افاده انظر الصحيح العلم على الإطلاق ولاه ايضا يحتاج العلم آخر ويسئل ألا أن يخص الحكم بنظر غير العلم أو ينتهي إلى الوحي ولا العلم بصدقه أمما بالنظر فسل وقد يجاب له بالنظر المقرون برشاد من العلم وأجبت الملاحدة بكنة اختلاف الآراء في ألا كهيست وتحقق الاحتياج إلى العلم في سهل العلوم والصالحات والعلوم إليها لكثرة النظر القاطدة ون الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى نصره غير متنازع في الاختلاف في أن الإرشاد إلى الله مات وحل الاختلافات مع العون على حصول الملكوت من افاده انظر الصحيح العلم على الإطلاق ولاه ايضا يحتاج العلم آخر ويسئل ألا أن يخص الاحتياج إلى العلم بنظر العلم وتجعل نظرا كافيا لكونه مخصوصا بتأييد آلهي أو تهني سلسلة التعليم إلى العلم المستند على التي التي عليه السلام المستند إلى الرشي الفات أن ارشاد العلم لا يفيدها إلا بعد العلم بصدقه وصدق العلم بالظن فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث أفاد صدق العلم المفيد للمعرفة وأما أن يعلم بقر ذلك العلم فيدور لأن قوله أي أخباره من كونه صادقا لا يفيده كونه كالات الابد العلم به صادق كية وأما قول علم آخر وهكذا إلى أن يسلسل وقد يصح أن لا يحصل العلم مستقلا بأفاده المعرفة بل من العلم بكونه صادقا لا يكتف به البتة بل يجعل المفيد هو النظر المقرون برشاد منه إلى الدلالة ودفع الشبهة لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك متفكر في العلم بالامام بعد الدلالة ودفع الشبهة ليحصل تأويله بطله وقوة عقولنا معرفة الحقائق الإلهية التي من جعلها كونه أمما يستحق الإرشاد والتعليم ثم لا يفي أن ما ذكر من الوجود يتقد برقمها انما أراد الاحتياج إلى العلم في حصول المعرفة أمما أراد الاحتياج إليه في حصول البصيرة بمعنى أن معرفة الناس بالنظر لا تفيد البصيرة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من علم أممالاتهم على ما قال التي صلى الله تعالى عليه وسلم أمرت أن أقول الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم أن لا اله الا الله وقوله هو الله واحد وكثير من المعترفين بالعلم ووحدة الله كانوا كافرين بناء على عدم أخذهم ذلك من التي عليه السلام وعدم اتصافهم امره فظهر في إرد عليهم أن حاصل ما ذكرتم الاحتياج في البصيرة لم يعلم صدقه بالبحر والفتن وذلك هو التي عليه السلام وكفى به أمما ورسدا إلى قبل الساحة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يهدو طريق الإرشاد والتعليم وتوقف الفجأة على متابته والاهتاف بلمامته وأما الاحتياج الملاحدة مع الجواب منه فظاهر من المتن (قال لبعث رابع لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور وتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور وتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا أن كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأي أوه فلا أن كان عدليا كما هو رأي المعتزلة فلا يلزم تكليف المحال أما كون النظر مقدورا فظاهر وأما توقف المعرفة عليه فلا نهما ليست بضرورية بل نظرية ولا منظرية للنظرية التي لا يتوقف على النظر وتخصص به وأما وجوب المعرفة فتدنا بالشرع لتخصص الواردة فيه والاجتماع المتعدد عليه واستناد جميع الواجبات إليه وعند المعتزلة بالحق لأنها دافعة لضرر المظنون وهو

خوف العقاب في الآخرة حيث أخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة المصانع من الحاربات وهلاك الغوس وتلف الأموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما إذا زاد سلوك طريق فخير فيه عداو أو سجا ورد يخ على الخوف في الأمم الأغاب إذ لا يلزم التنوير بالاختلاف وبعاقبتب عليه من الضرر ولا يصانع وبارتب في الآخرة من الثواب والعقاب والاختبار بذلك اتما يصل إلى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لأن التقدير عدم معرفة الصانع وبثقة الاتياع، ولذا الهزرات وأول سلم على الخوف فلان لم ان تحصل المعرفة دفعه لان احسن حال الخطأ قائم مخوف العقاب أو الاختلاف بحاله والمناهز يلة خان قبل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا بمن يحصل لانصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلبا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يحصل وقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل بالبلاهة ادنى الى الخلاص من عطانة بقاء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن ونقرر السؤال على ما ذكرناه نقيم الدليل المذكور ليس ان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان النظر احسن حال ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا وورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مخص في الامتناع ولا مقتضى له لكونه متصفا على مقدمات مخرقة مثل افادة النظر العلم مطلقة او في الامتناع وبلاهم وان كان تحقق الاجماع وقده وكونه حجة وبعضها مختص به مقتضى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للعاقل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسد مدفوع بان العاقل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لان لم يكن عارفا بما كلف يفهمه وتحققه ان المكلف بمعرفة ان العلم صانعا قديما منصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه اللفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق ونصور تلك المفهومات بغير الطائفة البشرية الثاني انما لا نسلم قيام الدليل على المعرفة اما انص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلاه ليس يقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا لا وجوب واما الاجماع فقلنا ليس قطعي السناد اذ لم يتصل بالتواتر بل فانه الاحاد فالحصن ان يمتنع بل يدعي الاجماع على انه يمكن التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضوا عنه منهم كانوا يكفون من العموم بالتقليد والاعتقاد ولا يكفونهم الحقيقي والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر فبلغوا قلوبهم في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم به على الكذب فيقيدوا قطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الأجنبية على ما اثير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير نظر في البسابة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الاستماع ونقرر الخطاب بالذاتها ونقرر انبها باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا وانما ان المعرفة دليل اجمالي رافع للتأخر عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبديل تفصيلي يمكن معه من لزاحة الشبه وازام التكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انما لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالانصاف على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالقرائن والحيثيات على ما يراه المتصوفة والجواب انهم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يشترط انظر ما ظهر او شفي اما التعليم

في الترتيب لبعض لا ينافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضروري الى انظر ما ضروري او الحكم مختص بالاعقاب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقديره بذلك المهمة كوجوب الصوم بالنسبة الى الامة والاعاقة والنج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كفاية لا معنى لا يجاب بها سوى احساب تفصيلها ووجه احتياج سببها قطعاً مكررة في اشباب التمثل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوده لكافة هذه الموانع من

فظهر أنه ليس الاطاعة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
 نظر البصيرة بنظر البصرة وقول العلم بالضوء الحسي وكما لا يتم الا بصار الابهام لانهم المرفة
 الى النظر والتعليم وكذا الكلام في المصوم اذ لا يكتفي في صدقه اخبار مصوم آخر مالم يذهب
 الى نظر العقل واما الالهام فلا يلقى به صاحبه ما لم يذهب اليه من الله تعالى وذلك بالنظر
 وان لم يشهد على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلاه لاصمة بها لا يبدطانية النفس في المعرفة
 وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضربنا لاننا نلتجى الاحتياج اليه
 في حق الامم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق السلامة اربع التامس ان المعرفة واجب
 مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مفيد بحال الشك اي تردد الذهن في نسبة
 او بحال عدم المعرفة لقطع على لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لاستتاع تحصيل الحاصل
 والوجوب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال ولا الاكاذب شي من الواجبات
 واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى الله
 حتى يجب مفيد بالقياس الى كون التكليف مقبها غير مسافر حتى لا يجب الاقامة وكذا وجوب الحج
 مفيد بالاستسعاة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من اشراط
 هيوب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقبها
 بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى انفسك
 او عدم المعرفة فمفيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم
 المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقص الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجي من
 النزاع في مقدمته وفي كون الشك غير واجب الخامس اما لان مقدمه الواجب المطلق
 يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
 فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالحال ضرورة استعمال الشيء بدون ما يتوقف
 عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما انكلاف بوجود
 الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق
 لجاز تركه اشرا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة
 وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليف بالحال فانه عدم
 جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
 وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به مطلقا فخطاب الشارع على ما هو المتأخر والجراب تفصيل
 الدعوى وهوان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع السيد الامباشرة اسباب حصوله كان
 ايجابه ايجابا مباشر السبب قطعيا كما لا يفتل عنه امر باستعمال الآلة وحزارة مثلا
 وهما العلم نفسه ليس فضلا مقدورا بل كيفية فلاحتي لا يجهل الايجاب سببه الذي هو النظر
 وليس هذا يمتدحيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض به جاز عدمه وانما له لما كان
 المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما عرحوه فلا حاجة الى ما ذكرنا من
 المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اشد قاطن الى ما ذكره من انه لا يكون بدليل قضى
 لكن الشك بظواهر خصوص كونه مقبها قاطن الى ما ذكره من انه لا يكون بدليل قضى
 الى غير ذلك (قال قالوا لم يجب الامرها) احييت المعركة على ان وجوب النظر في المعركة
 والمعرفة سائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقل بل لم يجب الا بالشرع لم اخلم الا بقاء
 يكن للمعركة غائبة وبطلان ظاهر ووجه الازم ان التي عليه السلام اذا قلنا لتكليف النظر
 جبري حتى يظهر لك صدق دعوى انه ان يقول لا انظر مالم يجب على لان تركه غير الواجب

١ لكان لتكليف ان يقول لا انظر
 مالم يجب ولا يجب مالم انظر لانه
 بالشرع وثبوت النظر ولا يكتفى بالنبي
 ازامه ودفع الغناء واجب بانه مستكمل
 الازام ذو الوجوب العقلي ايضا
 نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما
 يوضع له من المقدمات وان صحت
 الازام انما تتوقف على تحقق
 الوجوب لا على العلم به والتوقف
 على النظر هو العلم به لا تحققة

جائز ولا يجب على مالم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان
ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على
وجوب قلنا نعم الا انه لا يكون قتيح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى
بالانعام واجيب اولاً بأنه مشترك الارام وحقيقته الجلاء لتخصم الى الاعتراض ينقض دليله اجاباً
حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتزيره ان التكليف ان يقول لا انظر مالم يجب
ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري ينتزى الى ترتيب المقدمات وتحقق ان النظر يتبدل العلم
مطلقاً وفي اللاحقات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقاً فان قيل بل هو من النظر بلات الجلية التي يتبدلها العاقل يادى انتفاء اوصافه الى
ما يدركه الشارع من المقدمات قلنا لوسيلة ان لا يثبت ولا يصفى فيلزم الانعام وثانياً لمثل
وهو تعيين موضع الملط وذلك ان محبة الزامه النظر اما يتوقف على وجوب النظر وثبوت
الشرع فان نفس الامر لاهل علم بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تتحققها في نفس
الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح
قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب بل هو توقفه
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لتلا يكون جهلاً وهذا ما قال
في المواقف ان قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول اما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والمادة اسم الاشارة وان خص
ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع
انقد مات ذلك تحمل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس محقق مادته في فساد صورة
وبالعكس قال المصنف الخمس اختلفوا في اول (٨) ما يجب على التكليف فقال الشيخ هو معرفة
الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر في معرفة الله تعالى لانه من كونه القديمة
وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر توقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اراد الاعم فهو القصد الى النظر لكن منبأه على وجوب
مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه قلنا قال في المتن والا فاشق اى النظر والقصد
البره لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالباطن فينبغي ان يكون اول
الواجبات لا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولوسم فوجوب النظر مفيد
لاستتاع تفصيل الماحصل فلا يكون مقدمة الواجب المطلق واستدانه وان كانت مقدورة بان
تركها مشرة لتسبب حصول المعرفة لتكملة ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطريق والتنبه مع عدم اعتقاد الخطأ
او تيقنه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما
المقدور تحصيله واستدانه بان يحصل تصور الطريقين وبترك النظر في نسبة ولاشئ منهما
مقدمة واعتراض المواقف بقوله لم يكن مقدور المبرك المقدور لا من عدمه ونسبة للقدرة الى الضدين
على السواء ساقط باعتراض من ان العلم ليس بمقدور وانما التقدير تحصيله مباشرة الاسباب واثباتهما
ان وجوب النظر والمعرفة مفيد بالشك لما سبق من انه لا يمكن للنظر بدونه فضلاً عن الوجوب
فهو لا يكون مقدمة الواجب المطلق بل للتيديه كالنصاب للزكوة والاستطاعة للزكاة فلا يجب
تحصيله ولما ان الواجب المعرفة هو الواجب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مفيد بالشك
والا فاقول بوجوب الشك الحاصى على كونه مقدمة للنظر للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

الواجبات قول معرفة الله تعالى
لانها الاصل وقيل النظر فيها
او التصديق الله وقيل علمه والحق
ان العلم بالواجب لا يكون مقصوداً
في عبادة ولا في الثاني واما عدم
المعرفة فليس بمقدور او الوجوب
هو ما استدعت بغيره وقيل
الشك لان العلم به ورد به ليس
بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم ولا
مقدور لاني النظر عند التيقن والوهم
وان اراد ما بيننا واهما وجعل مقدوراً
بعض امكان تحصيله فوجوب النظر
معدية اذ لا نظر عند الجهر والواجب
على المخدول او الجاهل جهلاً مراكياً
هو النظر في وجه الدلالة ليعود الى
العلم حق

اما الاول فلا لهم لا يستنون بمقدومة مقدمة الواجب ان يكون من الافصال الاختيارية بل ان
 يمكن التكلف من محبة كالتطهارة والصلوة ومثل التصاب لزكوة ومعنى وجوبها وجوب
 تخصيصها واما الثاني فلا بد من ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقدير
 او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولها لان مفسده التردد
 في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع
 التقدير والجهل المركب بان الواجب معها هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالة كبري ولا الى
 العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او قبضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال
 في رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى
 تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابن هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة
 نعم لو قيل له ليس من المصالح التي يطلبها الناقل ويحكم باستحقاق تركه الذم لكان مبتا
 واستمر فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي (قال المصنف السادس) قد نسبت اشارة
 الى ان الحركة الاولى للنظر تحصل بمادة مركب يوصل الى المط والتسمية صورة والمط اما
 تصور ارتصديق فالوصول الى التصور ويسمى المرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص
 لان التمييز امر لا بد منه في التعريف لامتساع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالتمييز ان كان ذاتيا
 للمادة يسمى المرف حدا لانه في القوة المنع واليد في المعرفة من منع خروج شيء من الافراد ودخول
 شيء فيه مما سواه فاذا كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقبة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا
 لها معنى المرف رسال كونه بمنزلة الار يستدل به على الطريق ثم التمييز ان كان مع كمال الجزاء المستزك
 اعني ما يشع جواب السؤال بما هو من الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المعنى بالجنس القريب
 فالمرف تلم اما الحد فلا شتاه على جميع الذاتيات واما الرسم فلا شتاه على كمال التناق
 المشتك وكالم العرضي المير والا فخاص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع
 الفصل القريب ويستمر تقدم الجنس حتى لو اشركنا الحد ناقصا ومعنى هذا الكلام على انه
 لا اعتبار بالمرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية وبالاخص مع
 الفصل انقريب والابانم ان يكون المركب من الفصل القريب مع المرض العام او مع الخاصة
 حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث حصر اسم الحد بكونه من بعض الدائيات
 وقد مضى على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ لفظ آخر
 اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها
 والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استمر رأى المتأخرين على اشتراط كون المرف
 صوابا اي مطردا ونعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم بمحاطفة على الضبط والموصول الى
 التصديق ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والجهة لما في التمسك به من الغلبة على
 الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة بين الجهة والمط ليكون استنتاجه منها
 وتلك المناسبة اما ان تكون باشتغال احدهما على الآخر او على الاول فان اشتغل الجهة
 على المط فهي القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتغل المط على الجهة فهي الاستقراء
 اذ المط حكم كلي يثبت بتحقيق الحكم على الجزئيات المتدرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون
 هناك امر ثالث يشغل كليهما او يتدرج فيه فيستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل
 فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الجهة لا تدرج احدهما تحت الجميع الذي
 هو الجهة وهذا ما قاله الامام اما اذا استدلنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر
 فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي فهو القياس والعكس وهو الاستقراء

١ كمال النظر تحصيل طريق يوصل
 بالثبات الى مطلوب اما تصوي وهو
 المرف حدا ورسميا تاما وناقصا
 اذ لا بد من ميم ذي او مرضي مع
 الجنس القريب او بدو واما تصديق
 وهو الدليل اما قياسا استدلانيا متصلا
 ومنفصلا او افتراضيا جليا وشرطيا
 واما استقراء تاما وناقصا واما تمثيلا
 قطبيا وغائبيا اذ لا بد من اندراج
 المطلوب تحت الدليل او بالعكس
 او هاجم تحت ثاب من

وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي العام والخاص تصريحا بان المراد الجزئي الإضافي
 لا الحقيقي وتبينها على ان تفسير الجزئي الإضافي بالتدرج تحت الغير مساو لتفسيره بالخاص تحت
 العام لايمتنع على ما سبق الى بعض الاوالم من ان معنى التدرج تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا
 وذلك لان لفظ الاندراج مني من كون الغير شاملا لغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا
 من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قل صاحب الطوابع ان استدلال الكلي على
 الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس لبقا لما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر
 كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الساطق منه شيء ماله النطق وهو
 بحسب هذا المفهوم اهم من الانسان لايمضي نقضا اذ لايتأتى في كل قولنا كل ناطق انسان
 وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفاضة الحكم على ذات الاصغر من
 ملاحظة مفهوم الاوسط هو اهم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين
 بل وان كان اهمه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان
 انسان ولاشي من الفرس انسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال
 الافتراضات الشرطية حيث يستدل بمعموم الاوضاع والتقدير على بعضها واما في القياس
 الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضعون التالي امر تحقق ملزومه
 وكل ما تحقق ملزومه فهو محقق او مضعون المقدم امر اتق لازمته وكل ما اتق لازمته فهو
 متحقق وانفقاء يحصلون القياس احما للتحليل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما
 في الماهية واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل التنبيه المجهولة مساوية للقد متين
 في المعلومة ثم القياس ان اشغل على التنبيه او تنبيهها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته
 وصورة وان لم يتحقق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام
 قد يخرج عن النقص وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرق الشرطية كما
 يخرج عن ذلك لفصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاهراب حتى استثنائا لما فيه
 من استثناء وضع احد جزئي الشرطية اورفعه والاسمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها
 ببعض احدى الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه
 متصلة ومنفصل ان كانت متصلة والافترائي حلي ان كان تأخرا من الجمليات الصرفة وشرطي
 ان اشغل على شرطية واما الاستفراء وهو نصف جزئي ثبوت كافي واحد اثبت حكمها في ذات
 الكلي على سبيل العموم فقام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس
 الاقترائي الشرطي بمعنى القياس المقسم والافاقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يفيد
 الاطلاق واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في حكمه تثبت مساواتهما في الحكم
 فطبي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والافراطي
 ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوابع
 تفاصيل المنسوب التنصت من القياس الاستثنائي الاصل والمنفصل ومن الاشكال اربعة
 للقياس الاقترائي الجلي بعبارة في غاية الحسن ولهابة الابتجاز واورد ها لالام على وجه اجل
 الاله اهل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بمحصل وصفين في محل اي
 ثبوت امرين اي بما كان اوليا لآخر ثبات فيشكل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان
 ولاشي من الانسان بصها لاذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية وثاني الصها ليه فعلان بعض
 الحيوان ليس بصها وعبر عن الاستثنائي المتصل بتقسيم المقصر في قسمين ثم رفع ايها كان
 يلزم ثبوت الآخر او اثبات ايها كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالفصل الحقيقي

غيره صاحب الموافق والمهاويز واشتمل وهو ان يثبت التناقض بين الامرين فلم ين ثبوت
اليهما كان هدم الآخر يعني اذا ثبت المشافهة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقة
يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان
في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم
من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال للدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو
المقدمات المرتبة بنجته المطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه وتسلط
المقدمات المرتبة كالصانع فيفسر بما يمكن التوصل بهصحيح الظرفية الى حكم قطعي
كان او ظاهرا او ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج من كونه دليلا بصد الظرفية وقد اظهر بالصحيح
لانه لا توصل بالقياس اليه وذلك بان يكون انظر فيه من جهة دلالاته واطلاق الحكم ليشتمل
التفسير الامارة وكثير اما ينقض الدليل بما يفيد العلم ويحى ما يتوصل به الى انظر اماراة
والاستدلال هو التوصل المذكور وقد ينقض بما يكون من الآثار الى الموت كالتوصل بالنظر في الصانع
الى الصانع ويسمى حكمه تمائلا كالتوصل بالنظر في السائر الى الاشراق اى الى التصديق بذلك
وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فضاء العلم بتحقيق النسبة ايما
كان اوليا من غير اعتبار وصف المدلول حتى كانه قيل بتحقيق شيء آخر وهو المدلول وح
لا يخرج مثل الاستدلال بنى الحياة على نفي العلم ولا يلزم الدود بناء على تضاد الدليل والمدلول
وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل
النظر وعلى هذا فحق العلم بالدليل اذا جازته على مثل العالم الصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر
في وجه دلالاته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جلتها التفتن بلجهة المقدمات
وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمطلوب الا يستدل بالعلم بالنتيجة لازم فلهذا العلم الاول يدون
المرتبة الاله قد يفتر الى وسط لكونه غير بين لا يقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول يدون
الثاني كالتفتن لا يتحقق بدون تساو زواياه امة ثنتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك
والحاصل ان اللازم يمنع اشكاله من الملزوم يشا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم
بالمزوم وتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد يشتم الى المعنى والنقل وقد يقسم اليهما الى المركب
من المعنى والنقل وهذا يوهى ان المراد بالنقل ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل
اذا لم تنته سلسلة صدق الخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لم الدور او السلسل فدفع ذلك
بان من حصره فيهما اراد بالنقل ما يتوقف شيء من مقدماته الفرية او البعده على النقل
والصانع من الصادق والمعنى ما لا يكون كذلك وعن ثلث التهمة اراد بالنقل ما يكون جيع
مقدماته الفرية نتيجة فتقول الحج واجب وكل واجب فتارة يستحق الضرب والركب ما يكون
بعض مقدماته الفرية عقليا وبعضها نقلا فتقول الموضوع وكل عمل ففهمه الشرعية باينة
وتقول الحج واجب وكل واجب فتارة حاصر المقصبات الارثا لال اوامر والواهى
وانما المقدمات بالفرية لان النقل ايضا بعض مقدماته البعده عقليا كامر فلا يقال المركب
بل يتدرج فيه هذا اذا رد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا رد ما اخذها كالصانع
والنقل والسنة والاجماع الاحكام فلا تنسب للمركب وطريق الصفة ان استلزمه المطلوب
ان كان يحكم العقل فعقل والا فتعقل ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه هذا العقل جانب الثبوت
والاشتماء بحيث لا يبعد من نفسه شيلا الى تعيين احدهما فطريق ايشاة العقل لا غير كالحكم
بوجوب الحج ويكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت نقل كالم يصدق في الخبر وما يثبت
عليه ذلك كثبوت الصانع ونسبة النبي ودلالة المجرة ونحو ذلك فطريق ايشاة العقل لا غير لا يلزم

٩ لا يمكن التوصل بصحيح الظرفية
الى حكم كالم الصانع وكثيرا
ينقض الجازم وبغاية الامارة من

٨ انما يتوقف على نقل اصلا فتعقل
والافتقار سواء توقف كل من مقدماته
الفرية على العقل او لا وقد ينقض
العقل بالاول ويسمى الثاني حركيا
واما النقل المحض فباطل اذ لا بد
من ثبوت صدق الخبر بالدليل
والمطلوب ان استوى طرفاه عند
الدليل فالبطلان العقل والا فان توقف
ثبوت النقل عليه بالعقل والافتقار
منها . من

العور والعمى كالبصيرة بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صرح الاستدلال على الصانع بتمكن العالم او بحدوث الامراض او بعض الجواهر واذا قاضى النقل والنقل كان التثبت ما فاد العالم اولا واما ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبسبب انبثاق العالم في الاحكام الشرعية وفيما يصدق حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة النقل فيمكن خبر واحد او جماعة ينظر المستدل صدقه كالتقولات من بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقل القطعي

ايضا على اثبات الصانع وبسبب انبثاق النقل ولا يخفى في افادة النقل (٢) واما الكلام في افادته العلم فانها تخوف على العلم بوضع الاقايض الواردة في كلام المخبر الصادق في المصالح المفهومة وبالرأى المخبر تلك المصالح ليزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بصحة رواية الراي لغة وصرفا ونحوها من القاطع والكذب لان رجحه المردوايتهم اذ لا طريق للمعرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني مواقع النصيب عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقبول الذي هو في حقه على العالم بالارادة يتوقف على عدم النقل المعنى آخره على عدم اشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعجلا بطريق الجور في بعض غير الموضوع له وعلى عدم احتمال شيء يشترطه المعنى وعلى عدم تخصيص مظاهره عموم الافراد والاقول بالبعث من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض ايراد ما يفيده بيان انتهاء وقت الحكم ونسعى بالحق على عدم تقديم وتأخير بشرط المعنى المطلوب من مظهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وقصر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتصل الى المقصود كونه نصا وحراما على قرينة اهلاكها انهم لا يرجعون وقوة نصا لا قسم يوم القامة فان كلمة لا في الموضوعين محذوفة اى واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقونه بينه وبين الاستحسان بان المعنى مانع له اثر في القفظ كقولك خير مقدم باختر قدمت وبالجمل فلاحيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته التلويح وما يبين على النقل لا يفيده الاثبات ومن جهة ما لا بد منه ولا يميل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلية اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقها لانتفاء اعتقاد حقيقة التخصيص ولا تكذيبها لانتفاء اعتقاد بطلان التخصيص ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لما حصل النقل لاحتياجه اليه والاشارة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جسيما وما يفيض وجوده الى عديده باطل قطعا واقتصر في النقل على هذا النوع وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما انتفع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيده العلم الا لضعف لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر

من المتأشبه اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم بنساقطهما وكونهما في حكم الدم من غير ان يعتقد منهما حقيقة شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع التخصيص وبطلانها لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واحترازه لحقيقة النتيجة وهذا لا يلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها وارتفاعها فتأية الامر بالتوقف في الاثبات والتي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم خفيه يكون مستدركا في البيان هذا وابقى ان الدليل النقلية قد يشهد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كقضاء السعد والارض وكما ذكر قواعد الصرف وهو في موضع هيات الفردان وفيها تراكيب

واما افادته اليقين فيتوقف على العلم وضع الارادة وذلك بصحة رواية مرية وعدم مثل النقل والاشراك الجساز والاشتمال والمعارض من عقلي اذ لا بد معه من تأويل النقل انه فرع العقل فتكذبه تكذبه به قد ينضم اليه قرابين تنفي الاحتمال بعيد القطع بالمطلوب وينفي المعارض لا في العقليات مثل قل هو الله احد لا اله الا الله ومن

والعلم بالارادة بمحصل بمعونة قرائن بحيث لا يثبت شبهة كافي التصريح الواردة في بحوث الصاوة
والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث فاكثفتا فيها بمجرد لسمع كدله تعالى قل هو الله احد
ظاهر له لا اله الا هو قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قل لا اله الا الله
المرض قائم فلا يجزم بنفسه بمجرد الدليل القليل او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرهات فلا خلاف
لا مجال للعقل فلا مراض من قبله وفي المراض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين
في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلا العلم في المراض العقلي لا يتم حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك
لان العلم بتحقيق احد المتناقضين يفيد العلم بانتفاء الثاني الاخر كما سبق في اعادة النظر العلم
بالمطلوب وبانتفاء المراض فان قيل فانهما يتوقف على العلم بنفي المراض فانه
بها يكون هو اقلنا انما يثبت بها التصديق يحصل هذا العلم بناء على حصول ملزمته
على ان الحق ان اعادة اليقين يحتاجون على انتفاء المراض وعدم اعتقاده لانه العلم
بانتفاء كثير اما يحصل اليقين من الدليل ولا يتطهر للمراض بالبيان ثباتا ونفيًا فضلا عن العلم
بذلك فاقبل ان اعادة اليقين تكون مع العلم بنفي المراض ولا يفيد ذلك ويستلزمه غشاه
انه يكون بحيث اذا احتاط العقل على المعارض جزم بانتفاءه ويدل على ما ذكرنا قطعنا ما ذكرنا
في بيان هذا الاشتراط من انه لا يجزم مع المعارض بل الحصول بعد التوقف فائتمار والله
الهادي (قال المقصد الثاني ٢) قد سبق في الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الارادة

٢ في الامور العامة وهو ما يميز اكثر
الموجودات الواجب والجوهر
والمرض فيكون البحث عن الدم
والامتناع بالمرض وعن الوجوب
لكونه من اقسام مطلق الوجوب
السامل في نهاية فصول من

الباقية توقف بعض بيانها عليه ووجدنا افراجه متعلق كونه عاينا اليها هوانه لما كان البحث
عن احواله الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والمرضى واختص كل منها بأحد
أعترف في اية احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المستقرة بين الثلاثة كوجود والوحدة والائتلاف
فقط كالحدوث وانكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالوجودات في قولهم الامور العامة ما يميز اكثر
الوجودات هو اقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والمرضى لانفراد التي لا يميز للمعدل
الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل الطبية والكثرة يتم اكثرها ولا خلاف في ان المقصود
بالتفكير ما ياتي به عرض على ويترتب عليه مقصودا من الفيز ولا يكونه ذكر في احد المقاصد
بالاصالة والافتكاش من الامور المشابهة بالبحث عنه في الباب كالكيفية والكمية والاضافة
والجولية والمقدورية وصار مباحث الكليات الخمس والاسم والوضع والحمل بل عامة
المفولات الثلاثة ولا يضر كون البعض اعتباريا محض او فيرخص بالوجود لان بعض ما يبحث
عنه ايضا كحذفه كالامكان فان قيل قد يبحث علم يشمل الموجود اصلا كالاشباح والدم
وهل ينسب الواجب قطعا كالجوهر والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود
كان بحث الدم والامتناع بالمرض لكونهما في مقابلية الوجود والامكان وبحسب الوجوب وقدم
من جهة كونها من اقسام مطلق الوجوب والقدم امتنع ضرورة الوجود بالذات او بالتقدير
وعدم المسوقية بدم وهما من الامور المشابهة اما الواجب فظاهر واما القديم فليس رأى
الغلافة حيث يقول من قدم الجبريات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر ولا عراض
ونظر الكلام فيه من جهة انني لا ابيح الحق انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند
من يتبين وقد تنسرا لا يور العامة بما يميز اكثر الموجودات او بالدم والامتناع بالمرض
ولم هذا كما ينبغي ان يذهب صاحبنا توقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الوجود
لانه يبحث عن المعدم (قال الفصل الاول ٢) ربنا المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود
والامتناع والواجب والامتناع لا يثبت في البحث عن الدم والحق ان تصور الوجود بدعي

٧ في الوجود والدم وفيه اجماع
البحث الاول تصور الوجود بدعي
بالضرورة والتعريف بمثل الكون
والثبوت والاعتق والتشبيه لفظي
وعمل الله بانه ما يمكن ان يتبين
عنه ويسمى او ينقسم الى الفاعل
والمتفعل او القديم والحادث تعريف
بالاخر مع صدق فعل الوجود
فهم من زعم ان الحكم كسبي

فهيون ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق انه يستلزم العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم
بداهته فكذلك جزءه بلا حظ من اجزائه يعلم انه بداهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة
الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم في المركب الحقيق اذ معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل
الامور المتعمدة التي وضع الاسم بلازتها ولو سلم في التصور لقطع به لادنى للتصديق ببداهة هذا
المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بداهي وذلك وذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة
في شيء من الصور بل لو انزل الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزءه الذي هو نفس
المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكسباب
وطريق الاكسباب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يسترف بهذه المقدمات قلنا هذا
لم يتعرض لشدها والوجود يتبع اكسابه اما بالحد فانه لا يكون للركب والوجود ليس مركب
والا فاجزائه اوه اوجوبات او غيرها فان كانت وجودات لم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
لتكامل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل
وليس بداخل في ماهية نفسه ومعنى القزم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس
خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها التي لا يلزم الثاني اوجزه مفهوم اهل العلم الاول والا فجزء
ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء
من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماع امر زائد يكون هو الوجود
او لا يحصل فانه لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو حق وان حصل لم يكن التركيب في
الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد المارضي بل في سرور منه هذا خلف وتقرير الامام في الجواب انه
لو تركب الوجود خارجا عنه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وانما كان وجودية فان
لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود حرارة من مجموع الامور الصدية وان حدثت
يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في
قابله او قابله واما بالرسم فليس من انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا
متوقف على العلم به وهو دور وبما عده مفعلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة
والبطوب من التقرر الاول لدليل امتناع تركب الوجود التخص اي اوسع فيحصل مقدما له ان
ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجزائه فيها بل يقال اجزاء البيت اما بيت وهو حق واما غير
بيت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف
او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانما يختار انه يحصل امر زائد على كل جزء
وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد
على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض
الاجسام التي ليس شيء منها بيت والعشرة محض الاطراف التي ليس شيء منها بشرة فان قل
هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلاهما في الاجزاء البتية التي يقع بها التصديق انما
ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك الاقضي وجود مطلق يدعي
بداهته واكسابه بل له معان بعد هلهدي وبعضها كشيء لا يصح اطلاقه بان اجزاء الوجود
امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تتصف بالوجود ولا يعدم قلنا فالحل
ما اشترأه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق المارضي على المروض وح
لا يلزم شيء من الماهين ولا تعصف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس
والفصل والنوع الا يصح اقل دون الخارج فحق قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
من اجزائه بوجوده لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه اوجود

كسائر المركبات ينسبها إلى الأجزاء المادية فالحال لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليه
صدق في العارض والجوهر من الشيء الذي لا يتغيران أجزاء الوجودات وجودات ولا يسمي لوجود كون
الوجود الواحد وجودات وتمايزها أو كان وجود الوجود عنه ولو سلم فيكون الوجود الواحد
في نفس الأمر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الأجزاء المادية
والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من أنه لا يتوقف على الاختصاص بل على العلم
بالاختصاص وأنه وإن لم يستلزم إقامة معرفة الحقيقة لكنه قد يتبدلها وقد يستدل على
امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين أحدهما أنه يتوقف على العلم بوجوده اللازم وثبوت الرسم
وهو انحصار من مطلق الوجود في حدوده وبأيهما أن الرسم أنه يكون بالأحرف ولا يعرف من
الوجود بحكم الاستغناء لولائه أهم الأشياء بحسب التصديق والصدق والاعم أحرف لكون
شروطه ومصادره أقل والجواب منع أكثر المقدمات على أنه لو ثبت كونه أحرف الأشياء
لم يتنجس إلى بقى المقدمات الوجه الثالث أن الوجود المطلق جزء من وجوده لأن منه الوجود
مع الأصالة والعلم بوجوده يدعي معنى لا يتوقف على كسب أصلا فيكون الوجود المطلق
يدعي بالاختصاص ما يتوقف عليه البديهي يكون يدعيها والجواب أنه إن اراد أن تصور وجوده
بالحقيقة يدعيه فتشوع ولو سلم فلام أن المطلق جزء منه أو تصور جزء من تصور ما سبق
من أن الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزءا
للموضوع ولا يصوره التصور وإن اراد أن التصديق أي العلم بأنه وجود ضروري غير مفيد
لأن كونه يدعيها لجميع الأجزاء غير مسلم وكون حكمه يدعيها غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة
هضلا من بداهته وظاهر تقرير الامام عليه السلام هو قصد بقى الإنسان بأنه موجود
ثم أورد منع بداهته فاجاب بأنه على تقدير كونه كسبا لا بد من الانتهاء إلى دليل يعلم وجوده
بإضطرورية قطعا للسلسل وأصل الوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب
المواقف بأنه جزء وجودي وهو تصور بالديهية ثم أورد جواب الامام عن المنع المذكور زائد
عليه فقال وأيضا لا دليل عن سلبتين فلا بد من الانتهاء إلى حقيقة بحكم فيها وجود الحصول
للموضوع بدفعها حين الذي لا بد من الانتهاء إلى دليل هو ضروري لوجوده فاما أن لا يصدق
المقدمتين لا يوجد في الخارج وبين الموجبة ما حكم فيها بصدق الحصول على مصادق عليه
الموضوع لا يوجد له وانت خبير بأنه لا دخل للليل وترتيب المقدمات في الإيصال إلى التصور
وإن كلامه صريح في أنه لا بد من دليل المرسل إلى التصديق لا الوصل في الجملة وإن اراد الامام
بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الأمر الذي يستدل به كالمسلم لا صانع لا المقدمات
الترتبة وأنه لا معنى لصدق الحصول على موضوع سوى وجوده وبشرته له ثم يجيبه أن يقال
الوجود هنا عبارة وليس الكلام فيه (فأما ما قيل في) يريد أن يشير إلى استحالة التفكير ببداهة
الوجود مع الجواب منها وهي وجوده الأولى أن الوجود لما نفس الماهية أوزانها عليها كان نفس
الماهية والماهيات ليست يدعيه كان الوجود غير يدعيه وأركانها إنما عليها كان مراضها لأن
الاستغناء فيكون تابعا للموضوع في العقول لا الاستقلال بالعارض وبأن العروض وهو غير
يدعيه فكذا الوجود العارض بل إلى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات
الخاصة التي هي العارض للماهيات وأصل الوجود المطلق يكون ما ضا لحلق الماهية والكليات
إنما هي الماهيات المخصوصة على تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات
الكسبية لا تقرر الوجود المطلق مراضا لوجودات الخاصة على ما سبق فيكون تابعا لها وهي
ثبوت الماهيات الكسبية فيكون المطلق تابعا لها بالولادة وهذا من زيادة التسمية وكذا إطلاق

أ هو ما نفس الماهية فيكسب
مفها أو عارض فلا يعقل الاتيهاها
والقول بأن الكلام في مطلق الوجود
أو العروض مطلق الماهية لا يذوق
التسمية بل يذوقها وأيضا لو كان
يدعيها لم يتدخل العقل بشرطه
ولم يتخلف في بداهته ولم يتجسروا
عليها فلما قد يعقل العارض دون
المعرض ولو سلم فيكون ماهية
يدعيه وقد عسر الدعيه لفظا
لأفاده لمراد باللفظ لا تصور الحقيقة
وقد يكون تصديق بداهة البديهي
كسبا أو غير مختلف فيه ويقتصر
على السلب أو التثبي

المادة خارج الماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها في الوجود المطلق المراض اطلاق الماهية خارجا لها بل واسطة الثاني ان الوجود لو كان يديها لم يشغل العقلاء بغيره كالم يشغلوا باقامة العرجان على انقضاء اليديهية لكنهم عرضوا بوجوده كالم الثالث انه لو كان يديها لم يشغل العقلاء في بدهته ولم يفر المتجربون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتموا فلم يكن يديها والجواب عن الاول ان الامراض لا يكون تابعا للمرض في المعقولة بل ربما ينقل المرض دون العرض وعدم استغلاها مما هو في النصف في الاصيل ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكون في نقل الوجود من غير اكتساب لا يقال لمرض تابع للمرض في النصف حيث ما كان ماضيا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسببي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمقول بديهية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذنبا له بل بدهته بل ماضيا لا نقول ليس معنى المرض في العقل ان لا ينصف المراض في العقل بدون المرض وقائما به كما في المرض الخارجى بل ان العقل اذا احتلها ولاحظ التبع بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزاءه بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن قابلا لخاص لكنه لازم له بلا نزاع وبس الا في العقل استغلا في الخارج كقول الخاص لا يكون بدون نقله فيكون يديها منه وعن الثاني ان اليديهية لا يعرف تمرضا حيا اورسها لانها تصور لكن قديمه في مرضها انما لانها المراد من القنط وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه معاول لفظ آخر ونمرضات الوجود من هذا القبول وعن الثالث ان النقص في غير اختلاف العقلاء هو الحكم اليديهية الوضع وبداهة تصور الوجود لاننا نعلم بداهة الحكم به يديهي فيصور ان يكون هذا الحكم كيا او يديها خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج الى الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبه ويكون ما ذكر في مرض الالة لان تنبيهات وقبضات الوجود لا تصور اصلا وهو مكاررة في مقابلة القول به فانظر الاشياء واشترع الامام لذلك تمسكت منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا ازاما لانه ثلثين بان - فثبت الوجود المجرد وعن الجهر معلوم قطعا وبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف بالاياتافات وليس ممكن ذلك على ما سبق ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان النفس وجودا فيصنع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان المتبع من اجتماع الاثنين هو قيامهما بمحل واحد كقيام المرض وهما لو لم يبق الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لاسبغ من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في النقص فقط فلا يجرب به يكي تصور الوجود وجود النفس كما يكي تصور ذاتها نفس ذاتها فانما ينص على رأى من يصح الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافة والا كيف يكي تصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو مروض لها ومنها ان تصور بالمقابلة لا يكون الا اذا لم يكن مما عداه بمعنى انه ليس شرة وهذا سلب مخصوص لا ينقل الا بعد نقل السلب المطلق وهو لافي صرف لا ينقل الا بالاضافة الى وجود فيصور والجواب ان تصور الوجود على غير الام لا يغيره ولو لم يغيره لاسبب المخصوص لا ينقل عنه على تمسك السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو متصور في نفسه فلا يتم ان نقل لصور لا ينقل لاسبب بضاف الى الاصل وهو غير الوجود (قال المصنف الثاني) في القول من المصنف ان الحسن الاشهر ان وجود ممكن كشيء من ذاته وليس القنط للوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

١ الوجود مفهوم و - - - - -
الموجودات وهي زائدة على الماهيات
تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع
التعدد في الخصوصية وصحة التفريق
الى الواجب وغيره مع قطع النظر
عن الوضع والافقة فان توقفنا بالماهية
والشخص قلنا مطلقها اذنا
مشرك ونظام المصنف في الوجود
والحدود والقطع بقصد مفهوم
الوجود ولو بمعنى رفع الحقيقة ذلا
نقله بالاياتافاة من

بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الاله عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بانقياد والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الالهيان على ما مقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مختلف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراسكهما في مفهوم الكون اشتراك مرسومين في لازم خارجي غير مفهوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لاماهية للواجب سوى الوجود الخاص بالجد من مقسمة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية الحيوان بالطلق وجودا هو الكون في الالهيان فرفع البحث في ثلث مقامات (١) له مشترك معنى (٢) له زائد معنا (٣) له في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين يديوان والمذكور في مريض الاستدلال تنبيهات فعل الاول وجوه الاول اما انظرنا في الحوادث جزئيا بله مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او كونه كاعرضا او جوهرا مضمرا او غير مضمر ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى عدم ذلك من الخصوصيات بالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل اشياء الى انقسام الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين انقسامه ضرورة انه لا معنى انقسم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فتولسا الحيوان اما البيض او غير البيض تقسيم له الى الحيوان البيض وغيره لا الى مطلق البيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضربنا لان المقصود مجرد اشتراك بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولاه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولاه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهرا او عرضا ومن الجواهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى في معنى لفظ الوجود لا مفهوم له محكي وان يكون التقسيم ابيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال الدين اما فورة واما باصرة لا لبيان انقسام مفهوم كلي قلنا لا نأجد هذا الجزم ومهما انتسجم مع قطع النظر عن الوضع والمنة ولفظ الوجود فان توفض الوجهان بالماهية والشخص حيث يقع الجزم بان لفظ الحوادث ماهية وتخصصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والشخصات ليس لمشارك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتخصص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتخصصات الخصوصية فلا تخص وانما يرد لو ادعي ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا يخفى في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك انشال انه لو لم يكن الوجود مفهوم مشترك لم يمتد الحصر في الموجود والمعلوم لاننا اذا قلنا الانسان منصف الوجود بالماهية او بالمعلوم كان عند العقل تجوز ان يكون منصفا بالموجود بمعنى آخر ويفتر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم المدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون تحسفا بالمدم بمعنى آخر قلنا هذا لا ينافي ان مفهوم المدم واحد فلو لم يتعد مفهوم مده لبطل الحصر المطلق وجعلنا اتحاد مفهوم المدم وجهها اربا تقريره ان مفهوم المدم واحد فلو لم يكن لا وجود مفهوم واحد لما كان تقييد ضرورة ارتفاعها عن الوجود بمعنى آخر واللازم بطل قطعا فان قيل لزم اتحاد مفهوم المدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم ردها فكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا يخفى في ان الانسان والا فرس والاشجار وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ المدم موضوعا بازاكل منها لم يتعد مفهوم قلنا الكل مشترك في مفهوم واحد هو معنى المدم والالهيان المفهوم سوى هذا (قال تعالى

١ محبة سلبه فيها واذا جله عليها واكتساب ثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانكسار ثقله عنها من

الشيء (١) أى بنه على زيادة الوجود على الماهية لمور تفرع الوجود وثائق الماهية وذاتها
 (٢) محبة السلب فله يصح سلب الوجود عن الماهية على النقص ليس بوجود ولا يصح سلب
 الماهية وذاتها عن نفسها ٢ افادة الجدل على الوجود على الماهية المأخوذة بالكونه بقيد فائدة
 غير حايلة بخلاف جعل الماهية وذاتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود
 للماهية قد يتفرق على كسب ونظر كوجود الجبل خلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتها ٤ اتحاد
 المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الابهت ومفهوم
 الانسان والفرس والشجر مختلف ٥ الانكسار في التعقل فان تصور الماهية ولا تصور
 كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلا لا لعل ان تصور هو الوجود في العقل وأول
 في الدليل ولولم تصور الشيء لا يستلزم تعقل تصور ولولم فيصور ان يوجد في الخارج حاله
 أصلا وإضافه لصدق ثبوت الماهية وذاتها لها معنى انتهى من غير تصديق بثبوت الوجود
 المعنى الوجودي لها فانها لفظ تعقل ليع تصور والتصديق وبإزالة الكبير ان تصور ماهية لعل
 ينسلك في وجودها المعنى والذات ويرد عليها الاعتراض بل لا يفيد المطلق حاله ٦ انكسار الماهية
 تصورا ولا نترك الوجود تصورا وهذا الاتي اتحادها وان هذه تأثيرات على بطلان القول
 بان المفعول وجود الشيء هو المفعول من ثبوت الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن
 جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جبرية من الممكنات فلا يرد الاعتراض
 على بعضها بل لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يخص بصورة
 جبرية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصح ٧ هذه الكلمة وعلى الكل بانها اعتقاد تغير الوجود
 والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (٨ قال ومنعت الفلاسفة ٩) احتجب الفلاسفة على امتناع
 زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوده حاسلا له لو كان كذلك لزم محالات (١٠) كون الشيء
 قابلا وفعلا وسببي ١١ بيان استحالة ١٢ تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة
 لا يحتاج الى الحد كرا الامام من له يضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات
 لا وجود المتشدد ان كان نفس الماهية فذلك والاماد الكلام فيه وتسلل ١٣ إمكان زوال
 وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه الزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود
 من حب الضرورية وفعالته من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود يحتاج
 الى الماهية احتياج امارض الى المروض فكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيقتصر
 الى حصة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة
 على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود
 اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائزا لزال نظرا الى ذاته والاكثار واجبا لذاته هذا خلف
 وانما لا يظفر الى ذاته دفعا لما قيل لان لم يكن جائزا لزال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا
 بالغير واجبا عن الاول بالانتماس استحالة كون الشيء قابلا وفعلا وسببي الكلام على دالها
 وعن الثاني بالانتماس لزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لم تقدم العلة
 على المعلول بالوجود وهو مجموع وهو ضروري غير متبوعة وانما الضرورية تقدم بها على
 علة ١٤ ان كانت بالوجود فالوجود او بالماهية في الماهية كما في الوازم المسندة الى نفس الماهية
 فان الماهية تقدمها بذاتها من حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها
 كائنتا لا فردية وذلك كما قيل لان تقدمه على القبول ضروري لكنه فيكون الماهية من حيث
 هي لا باعتبار الوجود او القدم كليات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بالانتماس ان الوجود
 اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا لزال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها

٢ زبانه في الواجب اذ لو قام بماهية
 لزم كونها قابلا وفعلا او تقدمها
 بالوجود على الوجود ضرورة تقدم
 العلة على المعلول وجواز زوال الوجود
 نظرا الى احتياجه في نفسه واجبا
 عن الاول يمنع بطلان اللازم وعن
 الاخيرين ينسج الملازمة اذ لا تقدم
 قد لا يكون بالوجود كالعلة للفردية
 وماهية الممكن لوجوده والحساج
 قد يمنع زواله ضرورة كونه مضمضي
 الماهية من

مقتضية له ولا منى لواجب الوجود سوى ما يتبع زوال وجوده عن ذاته نظرا لذاته ولا يتصور
احتياج وجوده لذاته ولا منى له بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان لم يكن
ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلماذا لم يصر على ان لا يكون له احتياج الى الغير
(قال قائل ٢) ثمرة في احتياج الفلاسفة هو لزومها ما في حاصل ما ذكره الان لم يخلو بل
انه لا يميز ما سيكون له لوجوده في الماهية من حيث هي في نفسه لابل وجوده كان ذاتا
الماهية منصفة عليها الابل وجوده وكان الماهية على الوجود عاينها لا يوجد لها وكان ماهية الممكن
قابل للوجود مع ما تقدمه القابل ايضا ضروري ووجه الحكم الضيق في موضع من كنهه بان الكلام
فيكون له وجود امر موجود في الخارج وبديه العقل حاكية بوجوده تقدمها عليه بالوجود
فانه ما لم يلحق كون الشيء بوجوده امتنع ان يلحق كونه ببدء الوجود وصفه في اختلاف القابل للوجود
فانه لا بد ان يلحقه العقل بما من الوجود في غير مستحق فيه الوجود فلا يلزم حصول الحاصل بل ومن
العدم ايضا فلا يلزم اجتماع المتناقضين فان في الماهية من حيث هي واما الذاتيات بالنسبة
الى الماهية والماهية بالنسبة الى الوجود فلا يلزم تقدمها الابل الوجود العقل لان تقدمها بالذاتين
وانصافها بلونهما اتجاها بحسب العقل وان تعرفت فضعف قابل الوجود ايضا كذلك ما سمى
من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فقول على طريق البحث دون الضيق لا لاس
ان المفيد للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا منى له هنا سوى ان تلك الماهية
تتضمن ذاتها الوجود ويتبع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما في الماهية بعينه بخلاف المفيد للوجود الغير فان يد به العقل حاكية به ما لم يكن موجودا
لم يكن ببدء الوجود الغير ومن هنا يستدل باصالح على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية
واجب مفيدة للوجود ومقتضية له كان وجوده معلولا لا غير وكل معلول لا يمكن فيكون وجود
الواجب بمكانها خلف قلنا بمسألة ٥ على صحة مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات
الوجودية فيها الوجود لانه ان كل معلوم غير بهذا الشيء يمكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلوم
هو الوجود وغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا منى لوجوب الوجود سوى كونه
مقتضى لذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته
فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوده ولا منى له
اذ مقتضى الماهية بالوجوب ففعلها انها ذاتها مقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود ففعلها
انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها مساويا قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود
واجب لذاته فالرذات الوجود لذاته الوجود (قال رده رشت ٧) استدلال المتكلمين على زبانه
وجود الواجب على ماهيته بوجوده الاول لو كان وجوده لا يكون كل وجود كذلك لاشتراكه في صفات
الماهية حصول هذا الوصف له ان كان لذاته لم يكن له وجود كذلك لاشتراكه في صفات
مقتضى الذات وقدره بطلان بل الواجب فيكون له الوجود كالمفرد لزم احتياج الواجب
في وجوده الى الغير ضرورة توقف وجوده على الغير المترقف على ذلك الغير ايضا لا يمكن
في المفرد عدم ما يقتضي التقدير لانا نقول ان احتياج الى ذلك الدم واجب بانه ذاته الذي
هو الوجود الخ من الصفات الحقيقة لاسر الوجودات التي الواجب مدركات فلو كان
وجودا مجردا فكونه مدركا لكان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال
لعدمه كونه وجودا في ذاته بنفسه ولعله والا فان كان هو الوجود مع عدمه الجبرد لم يكن
المبدأ بل عدمه ضرورة احد جزئه وهو الجبرد عدمه ان كان بشرط الجبرد لزم جواز كون
كل وجود ببدء كل وجود الا ان الحكم يختلف منه لا يتغير بشرط البدائية ومعلوم ان كون

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود
ضروري ان يقال ما لم يلحق الشيء
وجودا لم يمكنه تحمل كونه مفيد
للوجود بخلاف المستبعد فانه لا بد
ان يلحق خاليا عن الوجود قلنا
مع اذ لا منى للافادة ههنا
الاقتضاه الوجود لذاته وعدم
تقدمه بالوجود ضروري فان قيل
فيكون وجوده ملوفا فيكون قلنا
لذاته فيجب اذ لا منى لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضى الذات
من

٧ يوجد الاول لو لم يكن وجود
الواجب مقارنا له في نفسه
امالذاته فيم اكل اوليه فيحتاج الى
الواجب الذي مبدأ لم تكن حيث
اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ
نفسه ولعله واما مع الجبرد شطرا
فترك الواجب او شرط فيكون
مبدأ لكل شيء ويختلف عنه اثر
لفقد شرطه لذاته الثالث الواجب
يشترك في كنهات الوجود ويحتاجها
في الحقيقة فيحتاج الى رابع الواجب
ان كان مجردا لكون تعدد مع الجبرد
ترك او بشرطه اقتضوا وان كان غيره
وان كان بدون الكون له حال وان كان
معدوم ضرورة امتناع كونه داخل
الخاص من الوجود معلوم ضرورة
بخطاف الواجب واجب بل لا نزاع
في بقاء الوجود المطلق في كل من
وما ذكرنا عليه من

الشيء مبدأ نفسه ولعله منتهى بانها لا يوجد صلة انشأه شرط اليمانية والجواب ان ذلك
 للمفاد الذي هو وجود خاص مابين لشار الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك التماس
 الواجب يتنازل المكتات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المتخالف
 فيكون وجوده مفاداً لحقيقته والجواب انما به المشاركة هو الوجود المطابق والحقيقة هو الوجود
 التماس وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاصل ان اعني الوجود المطابق
 لازم تعدد الواجب ضرورة ان وجوده بد غير وجود غيره وان كان هو الكون مع قيد التجرد لازم
 تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدى لا يصلح جزأاً للواجب او بيسر التجرد لازم
 ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاصل ان
 فان كان يدون الكون في الاصل ان فمخالص ضرورة انه لا ينفصل الوجود بدون الكون وان كان
 مع الكون فلا ان يكون الكون داخلاً فيه وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب اوجاراً
 عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون
 الخاص بالتجرد المتخالف لشار الاكون ولا نزاع في زيادة الكون المطلق على الخاص الوجود
 معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقاً وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة
 والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المتخالف الخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة
 اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطابق الى على ماهية الواجب وبما لا نزاع في زيادة وجوده
 الخاص وما ذكر من الوجود لا يدل عليها (قلنا في قبل ٩) اشار الدليل آخر للامام لا يندفع
 بما ذكره من ان الوجود طبيعة نوعية لا يلزم من كونه مفهوماً واحداً مستزكاً بين الكل والشيعة
 النوعية لا تختلف لوزمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لا متشاع تخلف المقتضى
 من المقتضى وعلى هذا بنيت كثيراً من القواعد كما بين في الوجودات اقضى المرض والاضرار
 لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتساج الواجب في وجوده
 الى المنفصل كما سبق والجواب انما لا يلزم انه طبيعة نوعية وبمجرد انعكاس المفهوم لا يوجد ذلك
 الجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة والاوزم كالنور يصدق على نور
 الشمس وغيره مع انه يقتضى ابعسا والاشياء بخلاف شار الاقوار فيصور ان تكون الوجودات
 الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالهكس
 مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق المرضي اللازم على موصاته
 الملزومة كالنور على الاقوار لصدق الشاق بمعنى تمام الحقيقة لكون طبيعة نوعية كالانسان
 الافراد او بمعنى جزء الماهية للزم التركيب كالجوانب لخواصه (قال متوطلاً لوشككا ٧) اشارة
 الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بأنه يجوز اشتراك الميزات المختلفة الحقيقية في لازم
 واحد غير ذاتي سواء كانت مقولة عليها بالتواضع كالمساهية على الماهيات والاشخص
 على التخصيصات او بالتشكيك كالتاثير على الياضات والحرارة على الحرارة فلا يلزم
 من كون الوجود مفهوماً واحداً مستزكاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افراداً
 متفقة الحقيقة والاوزم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولوية
 ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من ادب الحكم الصق سلوك طريق الحق
 ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودية بالتشكيك لانه في الحقيقة تقدم
 منه في العلول وفي الجوهر لانه في المرض وفي العرض القار كاسودا اشد منه في غير القار
 كاطر كقوله هو في الواجب اقدم ولولاه اشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك
 يكون عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لا متنازع اختلافاً على ما سياتي

١ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف
 لوانها كانت نوعاً بل الوجودات
 متخالفة بالحقيقة يتي لبعض منها
 ما يمنع على البعض كالانوار وبمع
 المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي
 من

٧ وهو الحق لكونه في الواجب اول
 واشد واقدم . من

لا يكون الوجود طبيعة توجبه للوجودات بل لازم خارجا يقع على حاشته يعني واحد ولا يلزم
 عن ذلك تساوي مازياته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليجتمع اشتراكها
 في العروض واللاعرض وفي البدائية الممكنات وعدم البدائية الى غير ذلك والجب ان الامام
 باطعن من كلامه في وائسجا على انهم ادعى ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي بمعنى
 الواجبة لا تشترك فيها سلا والوجود المشترك الصام المعلوم لازمه غير موقوف بل صرح في بعض
 كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالمشكك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المسألة
 بحيث لا يمكن توجيه شك محلي عليها وهي ان الوجود انما يقتضي للمرض او للامروض
 تساوي الواجب والركن في ذلك وان لم يتفق شأ منهما كان وجوب الواجب من التفسير
 وجهة الامر له لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب اليه لا بد
 من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات مساوية في القوالم (قال
 فريد عليها) دفع المسبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل
 وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في المرض واللامرض على تقدير التواضع محال
 وعلى تقدير التشكك نهافت لاستلزامه للمرض في الكل فقول كلاهما غلط اما الاول فلا سقى
 من ان المتواضع قد لا يكون ذيبا لمصلحة بل ما رضاء تتخلف مرضاته بالحقيقة والقوالم
 واما الثاني فلان كون الوجود مشككا اقتضى ان يزداد على ما تقتضيه الوجودات وهو غير
 مطلوب والمازوب زيادة الوجودات انما تصح بها بان يكون كل منها ما رضاء لماهية فلما يوصا
 في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما
 اي قائما بنفسه مقبلا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لاسرار المعروضات واما ذهب الامام بان المرض
 الذي بالغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والحكمومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون
 في الاحيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لا استقلال
 كل مستقل فاول بالتهجب حيث صدر مثل هذا الكلام من مثل ذلك الامام (قال فان قيل)
 اي في ثبات المقدمة المنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة توجبه هي تمام حقيقة الوجودات
 لزم الثبات الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لا تشاع ترك وجود
 الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اراد بانسان عدم صديق بعضها
 على البعض فلا سلا استقلاله وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تعاضدتها
 وان اراد عدم التساوي في شي اصلا فلا سلا لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة
 او بعض الذوات لا ينفي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كما راد المشي من انواع
 الحيوانات وانما صحتها يشترك في مفهوم الماشي من غير تعاضد بينهما (قل ونذهب الشيخ)
 اخرج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجودها حاصلة اتم
 لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالتساوي لكن زائما عليها فلا يقام الصفة بالموصوف
 وقيل الشيء بالشيء فرع بكونهما في نفسه لانما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا لاحا في محل
 وهذا يقتضي ان الوجود والمصلحة بمنح اما في جانب الماهية فلا انها لو تحققت محلا لوجود
 قهقتها اما بانك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المرض
 على العارض واما وجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض
 بغضبي سابقية وجود المرض واما في جانب الوجود فلاه لو توفقي والتقدير ان تحقق الشيء
 اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فاجتبر الوجود والعدم في كل من المرض والعرض
 يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية بل بومة لوجه الاول له لو قلنا بها معنى

هو لا تساو زائدتها على ما هي تها
 متن

٩ فذا بان الوجودات قلنا معنى
 عدم التساوي في غير محال ومعنى
 عدم المشاركة في مة فهم الكون غير
 لازم كما راد الماشي متن

٧ الى الوجود على شي عنه الاشتراك
 لفظي لانه لو زاد مقبلة اما بالعدم
 قبلا من او بالوجودية فيدور
 لوجود آخر في تسلسل وايضا
 فهو اعمادوم ويصف بنفسه
 ويتحقق في المحل ما لا يتحقق له
 او موجود في تسلسل واجب من
 الاول بان قبلة بالماهية من حيث
 هي فان قيل في مة بالوجود وهو
 اظهر في التفاضل فليس بالايستبر
 فيه الوجود وعدمه وان لم يتك
 من احد هما فان قيل في تدر
 احدهما فيعود الصدور قلنا القيام
 بها عقل فيكن حصولها في العقل
 من غير اعتبار وانما اعتبر فلا تسلسل
 في الاعتبار وهو الثاني بان وجود
 الوجود عنه وانما النزاع في غير
 وصفة ان الوجود يتحقق الاشياء
 فيكون تحققه بنفسه كمالا لما
 مع التقدم والتأخر على انه لا تسلسل
 في كونه مبدوما متن

ان الوجود معدومة زمن قياس الوجود بالمدوم وفيه جمع بين صفي الوجود والعدم
 وهو تناقض الثاني انه لو قام بها زمن سبقها بالوجود كما في سائر المروضات كان ذلك الوجود
 هو الوجود الاول زمن الدور فتوقف قيام الوجود بالمهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام
 تلك الوجود بها وان كان فيه زمن التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يتخفى سبق الماهية
 عليه بوجوه آخر وعلى جريا قبل هذا التسلسل مع امتناعه لما سأتى من الأدلة واستلزامه
 بتحصلا ما لا يتلوه بين حاسرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
 الماهية لان قيام جميع الوجودات المارضة بالمهية يستلزم وجودها غير عارض والا لم يكن الجميع
 جميعا وفيه نظر لا لا تسلسل على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جمع
 فرضت مروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
 الوجود لا يكون بده وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان
 الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه انصاف الشيء بتفخذه
 وكون ما لا يثبت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة
 امتناع انصاف الشيء بتفخذه وامتناع ان يثبت في الحقل ما لا يثبت له في نفسه فنقل الكلام
 الى وجوده وتسلسل لان التدوير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقق يقتضي رد الوجود الى الربعة
 الى وجوده بطريق التزديد بين الوجود والعدم في جاني المروض والمعارض على ما اوردنا
 في المتن تقرير الاول انه لو قام بالمهية فالمهية المروضه امام معدومة فتناقض اوجوده فيدور
 او يسلسل وتقرير الثاني ان الوجود المعارض اما معدوم فيصف الشيء بتفخذه ويثبت
 في الحقل ما لا يثبت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتسلسل الوجودات والجواب
 اما جازا فهو ازدياد الوجود على الماهية وقياسه بها كما هو محسوس العقل بان تلاحظ
 كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ولغير الوجود معنى له اختصاص ناعت بالمهية لا بحسب
 الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام الياض بالجسم وتلزم الحاصلات وما تفضيلا فمن الاول
 ان قيله بالمهية من حيث هي لا بالمهية المدومة فيلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة
 ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم
 نفسها ولا جريا منها على ما قيل فغير مفيد لان المروض كاف في لزوم الحاصلات وان اريد ما لا يكون
 موجودا ولا معدوما لا بالمروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود تعارض الوجود
 بالاتراح ولا شبهة قلنا المراد ما لا يصير فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج
 فان قيل عدم التناقض من احدهما كاف في لزوم الحاصلات لان قارن عدمه في تناقض او الوجود
 فيدور او يسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام الياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه
 بالوجود تقدمها ذاتيا او زمانيا فلزم الحاصلات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
 ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجوده بخلافه اذ هي ويكون
 لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
 الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنى الوجود الذهني
 بجواريه الاقتصار على منع لزوم تقدم المروض على المعارض بالوجود على الإطلاق واما ذلك
 في حواش الوجود دون هواش الماهية وعن الثاني ان اختيار الوجود موجود ولا زمن التسلسل
 وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره
 والادلة انما كانت عليه وتحقق ذلك انما كان تحقق كل شيء بالوجود فيا ضرورة يكون تحفة
 بنفسه من غير احتساب الوجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم وانما قريبا بين الاشياء

فإن كان كما فجا بين اجزائه بالذات من غير افتقار الزمان اخر فاقبل فيكون كل وجود واجبا
 لا لا معنى له سوى ما يكون تحفته بنفسه فلتا منوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه معضنى
 بذنه من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما
 في الواجب اومن غيره كما في الممكن لم ينتفخ تحفته الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه
 انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق في الاشياء بالوجود نسخها
 في العبارة او الوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحفته بها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام
 الوجود بها عقلا وانقادها به هوية ارغضار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه انصاف الشيء
 بتقبضه بمعنى صدقه عليه لان تقبض الوجود هو العدم واللاوجود لا العدم واللا موجود
 فخاصية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك
 ولا يلزم ايضا ان يتحقق في الجمل ما لا يتحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمادة
 ليس بحسب الماحر كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الانحطه في العقل وقد
 يجب ان الاول به مفروض بالاعراض القائمة بالاحمال كسواد الجسم فان قبضه لاما بالجسم
 الاسود فغير ارتسائل واجتماع للتكين او اللاسود فتدقش وهو ضيف لان قبضه جسم
 اسود به لاسواد له بلزم محال وطرياقه على محال لاسود يصير حال طرياقه اسود من غير ان تقبض
 ولا كذلك لتسلسل الوجود مع اعمية لان الجسم يدعى ان تنضم المروض على المعارض بالوجود ضروري
 فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود نال الوجود فلا يحصى سوى المنع والاسناد بل ان كان اعماهو في
 المروض الحاصل كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس موجودا ولا معدوم
 وهو ايضا ضيف للمسا في من في الواسطة (قال خان قلت) يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر
 للتكين والكماء على وجه لا يخالف بذهبه العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم
 وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية لفظ حسن في القارسة الى غير
 ذلك من اللغات مستزك بين صان لانكاد تنهض من الموجودات ومن مذهب التكين ان الوجود
 عرض قائم للماهية قيام سائر الاعراض بمجملها ومن مذهب الحكماء انه ممكن ذلك في الممكنات
 وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقل وجب ذلك طاهر البطلان وذهب صاحب التصانيف
 الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فن ذهب
 الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فذهب
 الى البحث برفع الاختلاف وهذا فاسد اما اوله فلان احتصاص الفريقين صريح في ان الزراع
 في الوجود المتبادل لعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد
 مشترك بين النوات اشترك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا
 فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وما هيته مما لا يتصور فيه قائمة فضلا عن ان يحتاج
 الى الاحتجاج عليه فتقول ادلة الفاتلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يزيد سوى ان ليس المفهوم
 من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير ذلك لانه في قيام امرض بالاحمال
 فان هذا ما لا يقبل العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة الفاتلين بان وجود الشيء نفس ذاته
 لا يزيد سوى ان ليس الشيء هوية وامارضة المحكي بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يمتنعان
 اجتماع البياض والجسم من غير ذلك على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان
 هذا بذهبي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المتصنف خلاف في ان الوجود
 زائد على الماهية نهائى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان العقل ان يلاحظ الوجود
 دون الماهية والماهية دون الوجود لاجب ان يحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية

لا يغفل في ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ
 الوجود وما اراد به من جميع الله ت
 وضوحا لا يشترك لمان لا يشترك معنى
 واحتجاج الفريقين يسهل بان الزراع
 في الوجود بمعنى الكون وليس ما
 من الوجود كما يطلق على الكون
 بطلان على الذات على ان مفهوم
 الذات ايضا معنى مشترك لا وجه هذا
 الاختلاف فثبت حصول ادلة الجمهور
 ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية
 المتصنفة به وادلة الشيخ ان ليس
 له هو بان تمايز ذات قوم احدهما
 بالآخرى كالجسم مع البياض فلا
 خلاف في ان الوجود زائد ذهابا على
 ان العقل ان يلاحظ الماهية دون
 الوجود والعكس لاجب ان يكون
 للماهية تحقق وادامتها للمسمى
 بالوجود فتعقبت آخر حتى يثبتها
 اجتمع الفاعل والمفعول كالجسم
 والبياض فتدبر العجز بل ياتي زراع
 وبظهور ان جعل الاشتراك لفظيا
 مكابرة ولا ينتفع على الوجود الذهني
 سوى ان للثبث ان يقول زائد في
 اصل وعلى الساق ان يقول عقلا
 اوفى العقل وليس له ان يختار العقل
 الاشتراك الماضى كما في سائر الماهيات
 الكا سيما انفة فان العقل عددهم
 لا يقتضى الثبوت ولهذا جرت كلمة
 الجمهور بينهم على انه مشترك معنى زائد
 ذهابا

مقبرة يقع احدهما بالآخرى كيمثل الجسم فتدبر المراد ان الزيادة
في التصور اولى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود انقساما
يعني ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك
بينهما في مفهوم الكون متكافئة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع
راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن ايداه قال بزيادة عقلا يعني ان العقل امر هو الوجود
وأخر هو الماهية ومن نكسها اطلق القول بأنه نفس الماهية لانه لا تناقض ولا تعارض في الخارج وليس
وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيحقق التمايز وفيه نظر لانه النزاع القائمين
بني الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والتميزات ومسماة بغيرها
البعض بحسب المفهوم وامتزاجهم في كون التعقل بمصطلح شيء في العقل وفي اقتضائية الشبوت
في الجملة فلا يتصل بهم بغير دق في الوجود الذهني في اشتراك بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي الاشتراك المستوى بان يتقل من الوجود معنى
كل مشترك بين الوجودات كالإشني تباين مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان
لمفهوم الاشناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يوافقوا الوجود امر زائد
في العقل والمعنى الكلبي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشارك عقلا وفي التعقل يعني ان العقل
بهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق
الجمهور من القائلين بني الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية فنهنا
بالمنى نفس ذكرنا (قال هنا في المبكى ٣) يعني ان ما ذكره من عدم تحقق الخلاف في زيادة
الوجود على الماهية ذنبا يعني كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه
نفسها شيئا يعني عدم تمايزها بالهوية انما هو في المكن وانما في الواجب فتدبر التكديرون له حقيقة
غير مدركة لا تعقل مقتضية بذاتها الوجود لها خاص الفاعل لها بحسب المفهوم دون الهوية
كما في المبكى وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهبنا وصينا من غير افتقار الى فاعل
يوجد به او محل يقوم به في العقل وهو مختلف لوجودات المبكى بالحققة وان كان مشاركا لها
في كونه مروضا للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا يعني انه لا يقوم
بماهية ولو في العقل كما في وجود المبكى وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية
ووجود فان كان الواجب هو المجموع لم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لم احتياجه
ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لمروضه الى الماهية ولو في
العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورية فانتاح
تحقق الخاص بدون العام اجابوا به كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية
غنى في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من الموارض والاسباب بخلاف لسائر الوجودات
بالحققة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقيم وهذا
لا يوجب التركيب ولا افتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية
والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بأنه لم لا يجوز ان يكون
ذلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتعقبة بنفسها الفنية عما سواها امر غير الوجود اجابوا بان
المتحقق بنفسه التي عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود
ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكرر ولا يصير حصة حصة الاضافة الى
الماهيات كيمثل هذا التلج وذلك ادلا معنى للبعد سوى المطلق مع قيد الاضافة لاجابوا بنج
ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا يجبر عارض الاضافة لتكون

٣ ولما في الواجب فسدناه حرفة
يزيد على الوجود هذا الخاص ذهنا كما
في المبكى وعند الفلاسفة حقيقة
الوجود الخاص انما بالذات الخالف
بالحققة لسائر الوجودات المعبر عنه
بالوجود البحت والوجود بشرط اذ
في الماهية مع الوجود شائبة التركيب
والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص
مع المطلق فانه كون خاص متحقق
بنفسه قائم بذاته غنى في التحقق عن
المطلق وعبره وانما يقع المطلق
عليه وقوع لازم خارجي غير مفهوم
ولا يتصور هذا في غير الوجود لان
احتياجه في التحقق الى الوجود
ضروري ومعنى هذا على ان الوجودات
مخصصة بكونها بنفسها مشتركة
في طارح هو مفهوم الكون كنود
الشمس والسراج ويساكن التلج
والساج لكن لما لم يكن لها اسم
مخصصة توهم ان تخصصها
وتكررها بمجرد الاضافة الى المحال
كما في رياضات التلوج متن

فما لم تنصف الحقيقة والافاق لكون الوجود المطلق جسا اهل هو ماضى لانه لها كنوز
 انفس ونور السراج فانهم مختلفان بالحقيقة والواقع مشترك في ماضى ثور وكذا يماضى
 التلج والماضى بل كالكلمة والكيف المشترك في المراضى بل الجوهر والمرض المشترك في الالوان
 والوجود الالافى عالم يكن لكل وجود اسم خاص كالى اقسام الممكن واقسام المرض وغير ذلك
 توه ان تكثر الوجودات وكونها خاصة حصة الماهية مجرد الاضافة الى الماهيات المراضة
 لها كياض هذا التلج وذلك نور هذا السراج وذلك ليس كذلك والاصناف ان ما ذكرنا من
 الاختلاف بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويختلف في مثل وجود الجوهر والمرض ومثل
 وجود الفار وغير الفار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمر فلا (قال فلان قلت)
 لما لاح من كلام الفارابى وابن سينا ان حقيقة الواجب ووجود خاص ممرض للوجود العلم
 المشترك المقابل لعدم على ملخصه الحكيم المصنف اعرض الامام بان فيه اعتراضا يكون وجود
 الواجب لانه على حقيقته وبشيء ثمة كونه الواجب موجودا لوجوده من الاله اولوية لاحدهما
 بالمراضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق وما كان معنى صدق الوجود
 المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو
 الكون في الابهان صرح بعض من حاول تطهير كلام الامام بان الحصة من مفهوم الكون
 في الابهان زائدة على الوجود مجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب فاما
 الاعتراض بان الوجود الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زائدة على حقيقة الواجب كما
 في الممكنات ويلمح من ان يكون في الواجب وجودا مراض وممرض وفي الممكن كالانسان
 مثلا ماهية هو الحيوان المطلق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وارض تلك هو ماضى
 عليه لوجوده وهو مراض ماهية ممرض الحصة وهذا مما يبل به احد ولم يتم عليه دليل واذا
 اعتبرنا يارض التلج لم ان يكون فيه يارض مراض هو الحصة من مفهوم الياس والآخر
 ممرض لهذه الحصة مراض التلج هو يارضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم
 الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لاصدق هو عليه من الوجودات المتعاقبة
 وكما النزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكنا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب
 غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون
 لوجوده الخاص ماهية متغيرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات ولذا قرأه لاعتنى الحصة من
 مفهوم العلم النفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما عكس من قال بكون الوجود مقولا على
 الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية اوجز ماهية لما تمتد به بارضا فقد
 قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص النفس به تصفقه
 في الابهان بل نفس تصفقه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الاثر هذا التلج والآخر
 بحسب العقل لا غير فليس في الخارج لاجل الانسان مثلا امر هو الماهية والآخر هو الوجود فضلا
 عن ان يكون هناك وجودان على اننا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج
 ايضا كما في يارض التلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العلم او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم
 فالحال الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى شي بان يلزم في الانسان وجودان وفي التلج
 يارضه (قال ثم ان جهة ا) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب
 هو الوجود المطلق تمسكا به لا يميز انه يكون عبدا او مودعا وهو ظاهر ولا ماهية موجودة اوسع
 من الوجود لا في ذلك من الاحتياج والتزكيك فثبت ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص

ا لو كان المطلق عامرا لها المكان
 في كل منها حصة من مفهوم الكون
 كما هو شأن الامراض العامة فتكون
 الحصة من مفهوم الكون زائدة على
 ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات
 ويلزم فيه وجودان ممرض مراض
 وفي الممكن وجودان وماهية وعلى
 هذا في التلج يارضان وهذا مما يكذبه
 العقل والعلم قلت لا نزاع لهم في
 زيادة الحصة من مفهوم الكون على
 الوجود الخاص الذى هو حقيقة
 الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون
 والخاص منه الا بمجرد اعتبار
 الاضافة واما نزاعهم في ان يكون
 له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص
 في التلج وبسوءه وبعد القول
 بالتشكيك فغاية الوجودات الخاصة
 من مفهوم الكون ضرورى لكن
 بحسب العقل دون الخارج لما قرر
 من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب
 الذات على ان الخاص من مفهوم
 العلم صور عقلية تصفقه لها في
 الابهان فلا يلزم الممكن وجودان
 ولا في الايض يارضان متى

ا من المتفلسفة والمتصوفة توهوا
 ان في الوجود الخاص مع المطلق
 ايضا سائبة التزكيك والاحتياج
 ففهموا الى ان حقيقة الواجب هو
 مطلق الوجود وله ايس معنى كليا
 يتكزلى الجزئيات بل واحد بالخاص
 موجود بوجوه هو نفسه وانما تكثر
 في الوجودات بواسطة الاضافات
 ومعنى قولنا الواجب هو وجوده
 الوجود والممكن موجوداته ذو الوجود
 بمعنى انه نسبة الى الواجب وادها
 ان قول الحكماء هو الوجود البص ٨

انه لا يخلو مع المطلق بل كبر الوجود المعروض فمتاح ضرورة احتياج المبدأ الى المطلق
مشرية انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحيث انهم ان الوجود المطلق مفهوم كافي
للمحقق في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تنتهي والواجب موجود واحد لاكثر فيه اجابوا
انه واحد شخصي موجود بوجوه وفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لايواسطة
بكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس وجود آخر وهكذا
وصل هذا معنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس اوجوه موجود
انه ذو وجود بمعنى انه له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس
بوجود وان كل وجود حتى وجود القادورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا والاكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوم ما كليا لاخصا في الوجود
الذهن ضروري وما توهموا من احتياج التماس الى التماس بل بالامر بالمعكس اذ لا في
تخصيص العلم الا في معنى الخاص ثم اذا كان التماس ذاتيا للخاص ينتظر هواله في نفسه وانما اذا كان
عاما فلا وما ذكرنا من انه لو ارتفع لا يرتفع كل وجود حتى الواجب فيجتنع ارتفاعه اى عدمه
فيكون واجبا مغلطة وانما يلزم الجواب لو كان امتناع عدم لثاق وهو يتبع بل لان ارتفاعه
بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب ككسائر لوازم الواجب مثل الماهية
والعلمية والتأليية وغير ذلك فاقبل بل يمنع لذاته امتناع اتصاف الشيء بغيره قلنا المتبع
اتصاف الشيء بغيره بمعنى حله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل
قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المقولات الثانية
والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الوجودات تهادى الغافلون بكون الواجب هو الوجود
المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رما الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود
البعث والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لا يتقيد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود
خير من لاشر في نفسه اذ هو عدم وجوده كمال الوجود من حيث ان ذلك عدم
غير لائق به اوجبه مؤثر عنده فالوجود بالتبلي الى الشيء العا قد كاله قد يكون شرا لكن لالذاته
بل لكونه مؤثرا الى ذلك عدم بحيث لا عدم لاشر قطعيا فالوجود بالبعث خير من لاشر
قولهم الوجود لا يعقل له عند ولا مثل لما للعدم فلا يقال عندا لجمهور الوجود مسا في القوة
لوجود آخر عانته والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضة للوجود فلا يتصور ان ياتيه
شي من الموجودات وعند التماس لمشاركة شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعها فيه
والموضوع هو العمل المستغنى في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك الوجود اذ لا تقوم لشي
بدونه ولو لم فلا يتصور وجوده يضافه ولا يخلصه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل
لانه بسيط لا جزءه هينا ولا تضاروا لانه تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجوده على وجود
الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي ذلك ان كان ذاتيا ولا جزءه ان كان وجودا
او موجودا لانه تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لم تقدم الشيء بغيره ولان الجنس
يجب ان يكون عام ولا يتم من الوجود انما من شي الا وله وجود وفي بعض المقدمات منصف
لا يلقى ولو لم فثابة الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا امتناع
من الوجهين في الشكل الثاني ونقصه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب
عاما اثنين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق يتناقض معهم بل هو
بمعناها الوجود المطلق من المقولات العقلية اى الامور التي يمنع استقواها عن العمل عقلا
ويتم حصولها بطريقه حسب تدرج الامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فله مستغن عن العمل

من

ومثل البياض فان قيامه بالجبل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية لئى العوارض التى تنطبق
 للمعقولات الاولى من حيث لا يحدى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والثانية والبرهانية
 لانها امور تلقى حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود
 او الذاتية او المرضية مثلا ونما في الاعيان الانسان والسواد مثلاً وهما نظير من جهة
 ان ما اساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المعقولات العقلية والمعقولات الثانية
 وسكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان متفردا
 السبب فممكن والا فواجب والى القديم والحديث لانه ان كان مسبوقا بلغير او بالعدم فحدث
 والا فقديم ومنها انه يتكرر بتكرر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمره والنوعية كوجود الانسان
 والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المصل المستغنى في قوامه عن المحال
 ولا يشترط ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المصنوع وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق
 وليس قائلهم ههنا عقلى والمأهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان
 لا يفك عن وجود عقلى وطساهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هى نفس الوجود المطلق
 تكرر بالاضافة الى المحال وليست امورا متكررة مخصصة بانفسها معروضة له وسكان
 المراد ان الوجود المطلق يتكرر ماضى هو عليه من الوجودات الخاصة بتكرر الموضوعات ومنها
 انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجب ذلك بتيسير في حق الواجب تعالى وقد س
 وبالجملة فقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل سكوت واحد
 بالخصوص موجودا في الخارج مع عدم ذاته ومستلزما لبطلان امورا تفرق العقلاء عليها مثل
 كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا بها بالاشكيك معدودا في ثواني المعقولات
 وكون الواجب مبدأ لوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل واتزال الكتب
 وغير ذلك ما يورثه الشريعة (قل وما يجب حال الوجود) يجب من اختلافات العقلاء
 في احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان انقلب من حال الشئ الى غير حاله
 في الجلال والخفاء فهنا اختلافهم في انه جزئ او كلي فبيل جزئى حقيقى لا تعدد فيها أصلا ولما تعدد
 في الوجودات بواسطة الاختلافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا زيد والعمرو
 والحق انه كلي والوجودات افرادها ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن ففسد ذهب جمع كثير
 من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض
 او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونه محال اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
 الامام ما ينسب اليه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض
 ما لا يتقوم بنفسه بل بعمله المستغنى عنه في تقومه ولا ينصور استغناء شئ في تقومه وتحققه من الوجود
 ومنها اختلافهم في انه موجود او لا يقبل موجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى
 محض لا يتحقق في الاعيان اذ لو وجد فلما ان يوجد بوجود ذاته في سلسل او بوجود هو نفسه
 فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء معنى واحد لان معناه في الوجود
 انه الوجود وقضيه انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهر فلا يقع صفة الاشياء او عرضا فيقوم
 المحل عنه والتقوى بين الوجود محال ولان ما ذكره في اية الوجود على الماهية من انه محال
 الماهية وذلك في وجوده وجار بعينه في وجود الوجود فانفسل الوجود وكنك في وجوده
 فلنوجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان مأهية
 الواجب نفس الوجود البعده وذلك لا يبعد ما تصور الوجود البعده فطلب بالبرهان وبغيره
 في الاعيان فيكون وجوده زائدا وتسلسل ولا يحصى الاين الوجودات المقول على الوجودات اعتبار
 عقل كما سبق وقيل الوجود ليس بوجود ولا مدوم بل واسطة على ما يأتى ومنها اختلافهم

٨ طموا على انه يهيم لا يعرف منه
 ما استدلوا في انه جزئ او كلي واجب
 او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر
 هو وجود او اصبا رى لا تحقق له
 في الاعيان او واسطة وافراد هين
 الماهيات او زائدة ولغفده مشترك
 او واضح او مشترك والله الهادي
 من

٢ خالول حيدرونيان لفظ باوخطبا

والاول متأصل بكون الوجود به حقيقة الشيء والثاني غير متأصل بميزة الظل من الجسم يسكون الوجود به صورة الشيء والاخيران مجازيان بكون الوجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه ولكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاول متلبس لا يختلف فيها الطرفان والاخيران وضمانا يختلف في اوليها الدال فقط وفي ثانيها الطرفان جميعا من

٧ هي تحفي في الذهني بانفسكم ايجبا على ما لبثت في الخارج كالتمثيلات مع استعمال الثبات لما لبثت به وبانفسكم من المفاهيم ما هو كافي يتبع كتابته في الخارج ومن الغشبية حقيقة لا يقتصر الحكم فيها على الوجود في الخارج واضرب به بكني في الاجابات غير الموضوح عند العقل وهو معنى انتقل في جميع الكلى الى ان الفهم والتفكير يقتضي الثبوت في العقل وفي النزاع والجواب ان اقتضاه العقل واقتضاه بين السائل والمقول ضروري ولا انتقل الاضافة الى الصراف بل لا بد من ثبوتها واذا لم يكن في الخارج في العقل فان قبل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل الجردة لا خلاطون والمعلقة لتسوية او بعض المبررات كصور الكائنات بالعقل الفصل عند الضالفة فتنسب معلوم بالضرورة ان المربع بل المعلوم سيماء ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه ولا ببعض المبررات بهويته بل بصورة وفيه المدعى من جهة استزاه كون التمثل بمحصل الصورة لا من جهة استزاهه ان للمقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لا حظه من محل اخر لان اقتضاه التميز الثبوت في العقل اول المسئلة

من

في ان الوجودات الخاصة تسمى الملهيات او زائدة عليها كاسبق ومنها اختلا فهم في ان اللفظ بالوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما قل من الاخرى او مترادف يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشترك بلفظها بمعنى واحد هو مفهوم الوجود لا على السواء وهو اللفظ (قال المصنف في السالك للوجود ٢) على مراتب الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تصح ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحتها ثم الوجود في الاعيان وهو وجود غير متأصل بميزة الظل للجسم يكون التصديق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تصدقت في الخارج كانت ذلك الشيء كما انظر في الخبر لو فهم لكان ذلك الشيء ثم الوجود في البصرة ثم في النكابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الوجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بانه وفي الحظ نقض موضوع بلانه اللفظ الدال عليه لا يات زيدا ولا صورة ثم اذا انضبط اللفظ الموضوع بلانه او انشأ الموضوع بانه ذلك اللفظ كان وجودا فحينئذ من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فينا كذا من الترتيب دلالة على السابق فلهذا هي على المعنى واللفظ على الذهني وللفظ في اللفظي تصديق ثلاث دلالات او بعضها عقلية خصصة لا يختلف منها بسبب اختلاف في الاصطلاح والاضمار والدال ولا المدلول اذ اي لفظ عبر عن السماء فالوجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخيران اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة اللفظ على اللفظ وضمانا يختلف في الاول منهما الدال بان يبين طائفة لفظا سكا السماء وطائفة اخرى اغضت آخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الصائبة اعني دلالة اللفظ على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يقتضي بمحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اقتضاه كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فانا انصبت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والاعيان سوى حصول صورها سكان بميزة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد له اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا السلام حدث فالحاصل في الذهن صورة العالم بصورة المدوثة وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث في العالم الوجود في الخارج فان قيل نحن ناطعون بان الواضع انما حين التفاوض بانه مانع من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا قول بالصور الذهنية نعم انما يمكن للمقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من قول بها كالمعلوم والتخيل قلنا معنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه ما يحاك به بعضه به بديه العقل وما كان عند معاص اللفظ زعم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم للمتي في الخارج جعلوا لتسارع مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ وما كون مدلول اللفظ هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه فلهذا المؤنة حيث اكتفى بمقتضى صور متشعبة ترتب ترتيب الحروف في اللفظ لا من غير احتياج الى ان ينفذ لكل معنى صورة مخصوصة (قلوب يستدل ٧) كون العلم اسماء العلم بالاعتقاف في الاعيان مقتضى ثبوت امر في الذهن فظاهر يجري مجرى الضرورية في هذا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهني انكار لامر ضروري واستدل المختون بوجوده الاول بانفسكم حكما ايجبا على ما لا تصح في الخارج اصلا كونها اجتماع التقيضين مستلزم لكل منهما ومقابل اجتماع الشبهين وهو ذلك ومعنى الاصيل الحكم بثبوت امر لاسيما وثبت الشيء لما لبثت به في نفسه بدعي في الاستحالة بل من ثبوت المتشابهات تنص هذه الاحكام واذا لم يكن في الخارج

ففي الذهن وتقرر آخران من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تبينه في وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال أنا نصحكم على المشتقات بأحكام يوتية
فإنه أحكام إحصائية ملازمة عليه له أن لا يد الثبوت في الخارج بمحال أو في الذهن فمصادرة
على أنه يجوز أن يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه محصورا في الخارج والذهني لا يستلزم أن يراد
احدهما ليلى المحال أو المصادرة التي أن الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه
عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لأن كل ما هو في الخارج متضمن فيكون في الذهن
الثالث أن من القضايا موجبة حقيقة وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج
لأنه فلا يوجد في الخارج أصلا فنقولنا كل مفاد حيوان وعلى تقدير الوجود لا يتصور الأحكام
في الأفراد الخارجية فنقولنا كل جسم مثله أوحاد أو مركب من أجزاء لا تتجزأ لا غير ذلك
من القضايا المستعانة في العلوم فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن
وفي المواقف مباشرة بل قولنا المتعدهم فمضاهة حقيقة وليس كذلك في اصطلاح العلوم
وأعترض بأننا لا نسلم أن الإحصاء يقتضي وجود الموضوع قولكم إن ثبوت الشيء في فرع
ثبوته في نفسه قلنا معنى الإيجاب أن ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق في عليه الحصول من غير
أن يكون هناك ثبوت أصلا بمعنى الوجود والعقود فيه وإنما ذلك بحسب البصيرة وعلى اعتبار
الوجود الذي في بل اللازم هو تميز الموضوع والحصول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع
الموجود الثلاثة إلى التصور وتفهيم أمور الوجود لها في الخارج فتكون ثابتة في الذهن
لأن العقل الشيء إنما يكون بمصوره في العقل بصورة أن كان من الوجودات المبنية ولا يفتقر
وهذا نفس المتنازع لأن القول بكون العقل بالحصول في العقل إنما هو رأي القائلين بالوجود
الذهني والألكن لم يثبت ما كافي في إثبات المطلوب والجواب أنه لا بد في فهم الشيء وقده
وتميزه عند العقل من تعلق بين الصاقل والمفعول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل أو عن إضافة مخصوصة بين الماقل والمفعول أو عن صفته ذات تعلق والتعلق بين العقل
وبين المدم الصريح بمحال بالضرورة فلا بد للعقول من ثبوت في الجملة ولما متع ثبوت الكليات بل سائر
المعلومات سبب التمسك في الخارج تميز كونه في الذهن فإن قيل في رد هذا الجواب أن المعلومات التي
لا وجود لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن لجواز أن تكون قائمة بنفسها كالقول
المجردة الاطلاقية هي ما يأتي في بحث الأهمية وكذلك الملقاة التي يقول بها بعض الحكماء زعموا
منهم أن كل موجود شبيه ما في المثال ليس بمقول ولا محصور على ما يأتي في آخر المقصد الرابع
وقائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من أن تسلم صور الكائنات في العقل الضعفاء وبني
أن يكون هذا مراد الأمام بالأجرام الغائبة عما لا تقبل المعلومات بالأجسام الملائم قلنا
الكلام في المعلومات سبب التمسك للاختلاف في امتناع قيامها بنفسها بحسب الخارج ولا بد
التمسك بهوياتها إلا هو بد للتمسك بل غاية الأمر أن يقوم به تصورهما بمعنى نفسه إياها وهو
يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون العقل بمحصل الصورة في الصاقل فتزعم الصورة
في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم أن كان طريق العقل واحدا كان نقل الموجودات
أيضا بمحصل صورهما في العقل وذكر صاحب المواقف أن المرسم في العقل القابل أن كان
الصور والملاهي الكلية يثبت الوجود الذي أنفرضنا إثبات نوع من التغير للمعلومات فغير
التغير بالهوية الذي نسجه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور أو لا فلهذا من موضع
آخر كالعقل الضعفاء وغيره ونفيه نظر لأن غاية ذلك أن يكون للمعلومات تميز هذه العقل بالمصورة
والمبعية لكن كبرن ذلك بمحصل الصورة في العقل هو الوجود المثلثة (قال نعم كالمعلومات ٢)

ثبات تصاف الذهن بالمرارة والبوابة
وحصول السموات فيه بد هي
الاضغالة وبه لو وجد في الذهن
ما لا تحقق له في الخارج أوجد فيه
لأن الوجود في الوجود في الشيء
موجود فيه يود بل ذلك في الوجود
المتأصل فالخارج ما يقوم به هوية
المرارة لاصورتها والمحال حصول
هويات السموات في الذهن لاصورتها
والحاصل في الذهن صورة المدوم
وفي الخارج هوية الذهن في اختلاف
وجوده في الكون والكون في المدار

لما كان معنى الوجود الذهني على استلزام العقل اليه اقتصر المسألون على ابطال ذلك وتقريره
من وجوه اول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة
ان يكون الذهن ساروا باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بملهو من
خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بنظمها في العقل عند انعقادها وفي الجبال
عند قضيها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من عقل المدومات وجودها في الخارج لكونها
موجودة في العقل الموجود في نفاذ جميع القطع بل الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء
كالما الموجود في الكوز الموجود في لينة والجواب ان معنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل
الذي به الهوية البنية ونفي المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما هو به
هوية الحرارة لاصورتها وانعقاد اسمها بين هو في الحرارة والبرودة لاصورتها وهما والذی علی
بالضرورة استحالة حصوله في العقل والجبال هو هو بات السموات لاصورتها انكبة والجبال
والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء انما كان الوجودان متأسلين
ويكون الوجودان هو يتبين كوجود الله في الكوز والكون في البيت بخلاف وجود المدوم في الذهن
الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المدوم صورة والوجود غير متصل ومن الذهن
في الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فحاشية الشيء احدى صورته العقلية مخالفة لهويته
البنية في كثير من الازمنة فان الاول كناية ومجردة بخلاف الثانية وانما هي مبدأ لا تار بخلاف الاول
ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت
عن العوارض الشخصية والواحد في الغيبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يباين ان الصورة
العقلية ان سادت الصورة الحقا جية زلت الحالات والا لم تكن صورة لها (فان لم يلبث الرابع)
قد اختلفوا في ان المدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفيه هل بين الموجود والمدوم واسطة ام لا
والمازب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامر بين اوثبها اوثبات الاول وفي الثاني
او بالعكس وذلك اهما ان يكون المدوم ثابتا او لا وعلى تقدير ان امانا ان يكون بين الموجود
والمدوم واسطة ولولا الحق فيها بناء على ان الوجود يراد في الثبوت والمدوم يراد في الثاني فكما
ان الثاني ليس ثابتا فكما المدوم وكما لا واسطة بين الثابت والما في فكذا بين الموجود والمدوم
واما الشبهة فمما سبق الوجود بمعنى ان كل موجود وشئ والعكس ولفظ المساواة يستعمل عندهم
فما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكون متباينين ولهم
تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل ربما يدعى فيه شيء على ان قولنا السواد موجود
يفيد قلعة يتدبها بخلاف قولنا اسود شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له
تحقق في الخارج والذهن فوجود ثابت وشئ والا فمدوم وشئ ولا شيء ولما الخلقون فيهم
من خاف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة
ابوهاشم فقالوا المظهر ان لم يكن له ثبوت في الخارج لان معنى الكلام على نفي الوجود الذي
والا فاطوم موجود في الذهن قطعاً فهو المدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله واعتبار
ذاته فهو الموجود وان كان باعتباره نتيجة فغير فهو لاطال فهو واسطة بين الموجود والمدوم
لا به صفة من صفة الموجود لا تكون موجودة ولا مدومة مثل المالية والقادية ونحو ذلك
والاراد بالصفة ما لا يعل ولا يضر عنه بالاستقلال بل بجمية التغير والثبات بخلافها وهي لا تكون
المدوم او مدومة بل لا شيء لوجود الاذات لها صفة الوجود والمدوم الا ذات لها صفة
المدوم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا مدومة فلذا قيد بالصفة واحذف
ضوئهم بوجوه من صفات المدوم فانها تكون بجدومة لاحالا وتقولهم لا موجودة من الصفات

ظ الما

٣ الوجود يراد في الثبوت ويساوى
الشبهة والمدوم يراد في
فلا المدوم ثابت ولا يثبته وبين الموجود
واسطة وخلاف في الامر بين افرادا
وجما فقبل المظهر اما لا يثبت له وهو
المدوم اوله ثبوت باعتباره ذاته وهو
الموجود اوثبا لغيره وهو الحال فهو
صفة لموجود لا موجودة ولا مدومة
فتنقص الواسطة وقال جهود
المعتزلة ان كان له يكون في الاصلان
فوجود الاقدم وان كان له تنقص
في نفسه فثابت والا فغير والموجود
اخص من الثبوت والما في من المدوم
فالمدوم قد يكون ثباتا ولا واسطة
بينه وبين الموجود وقال بعضهم
ان كان له مسكون في الامان غاما
بالاستقلال وهو الموجود اء بالبنية
وهو الحال والا فمدوم اما متحقق في
نفسه فثابت والا فغير فالمدوم ثابت
بينه وبين الموجود واسطة متن

الضرورة فلا يستلزم من الثبوت
اللاوجود ذهنا وأخرا جوا من المبدء
اذنى منك ولا يتصور بينهما واسطة
من

٩ يوجوه الاول ان ثبوت المعلوم
يتا في انحدورية لان الذات لازمة
والوجود حال لا ينطبق به قدرة ثلثي
ار المبدء صفة نفي فينتي الموصوف
به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم
ليس من الغير فيلزم تمدد الواجب
اراعاها غير شاهدة عن الموجود
منها متناه فالحال اكثر من الباقية على
الصم يتناه فكون متناهية الخافس
ان المعلوم ان كان مساويا للثاني
اواخص منه لم يكن ثابا وان كان
اعم منه لم يكن نفا صرا فاللا يني
فرق بين العلم والحاصل بل يثابته
صادق على المتني فيلزم ثبوته وهو
محال ورد الاول بجهوز ان يكون
اتصاف الذات بالوجود حاد بالقدرة
فان قيل هو متني والازن التسلسل
واتصاف المبدء بالوجود اجب
يمنع استحالة التسلسل في الثابت
وتصاف الثابت بالوجود والثاني يمنع
الاول ان لا يرد صفة هي اتي والثاني
ان اريد صفة متنيمة والثالث بان
الواجب ما يستفي من الغير في
وجوده لا ثبوته والاربع يمنع هي
ما يزيد على الغير بمشاه بل اذا كان
الغير تاما وبان ذلك بالتطبيق
يته وبين الكل متضيقا والآخر بين
عدم كونه نفا صرا فلا يستلزم كونه
اثباتا صرا بل قد وقد فلا يصح
الا بعض المبدء ثابت فلا يلزم ثبوت
المتني فان قيل المراد انه لو كان اعم
لكان متفيرا من الخاص فيكون ثابا
المراد اذ فينظر اكثر المبدء متني

الموجودة نخل السواد والياض ويؤلفهم ولا ضرورة عن الصفات السلبية قال الكاشي وهذا
لنذكر كجميع على مذاهب المعتزلة لانهم جعلوا الجبرية من الاحوال مع انها حادثة فحدث
ساقى الوجود والمبدء قلنا انما يتم هذا الافتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والافن المعتزلة
من لا يقول بلطال ومنهم من يقول بها لاهل هذا الوجه ثم قال وارل من قال بلطال ابو هاشم
وفصل القول فيه بان الاهرار التي لا تكون مشروطة بالمعية كاللون والرائحة لاوجب لن
قاس به حالا ولا صفة الا لكونه فله يوجب لمح الكاثية وهي من الاحوال اما الاهرار
المشروطة بالمعية فانها اوجب بمصاها احوالا كاملا لعالية والقدرة لقادورية وزعم القاضي
وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب الحاصل حالا لكون الكاثية والسواد الاسودية والحصل
للمعالية ومنهم من خالف في لقي كون المبدء ثابا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم
ان كان له كون في الاعيان فوجوده والا فمبدء فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له
تحقق في نفسه وتقرره ثابت والافن وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير محس
فيكون الوجود اخص من الثابت وكل ما لقره في نفسه لاكون له في الاعيان وليس كل
ما لاكون له لا تقرر فيكون الثاني اخص من المبدء فيكون بعض المبدء لانفيا بل ثابا ومنهم
من خالف في الامر بن جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان
له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بجهة الغير فهو الحلال وان لم يكن له كون في الاعيان
فهو المبدء والمبدء ان كان متحققا في نفسه ثابت والافن فقد جعلوا بعض المبدء ثابا
وبنوا بين الموجود والمبدء واسطة هو الحلال وظاهر المبصرة يوه ان الثالث قسم من العلم
وليس كذلك بل وجهها عوم من وجه لانه يشعل الموجود والحال بخلاف المبدء والمبدء يشعل
المتني بخلاف الثابت وان كان المبدء مباين للثاني على ما صرح به في تلخيص الفصل من ان الثالثين
يكون المبدء شيئا لا يتناول للشمع مبدء بل متني كان الاول في هذا التقسيم ان يقال المعلوم
ان لم يتحقق في نفسه خفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان عاما بالاستقلال فوجوده
او بالتميزه حال وان لم يكن له كون في الاعيان فمبدء وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق خفي
وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فوجوده والا فمبدء (قال لنا في المقامين ٤)
اي في ثبوت المبدء وثبوته وفي واسطة بين الوجود والمبدء الضرورية فانها قاضية
بذلك لان مقتضى ثبوت الوجود ذهنا واخرا جوا من المبدء الاناني ذلك والتمية تساوق
الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكالاتمقل واسطة بين الثابت والمتني
فكذلك بين الوجود والمبدء والمزج ومكبر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعلم من الثاني
وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمبدء ذاتا لها العلم تكون الصفة واسطة اصطلاح
لا مشاحة فيه (قال واستدل ٧) حنا من جعل لقي ثبوت المبدء غير ضروري فاستدل عليه
بوجود الاول لو كان المبدء ثابا لاستلزم تأثير القدرة في شيء من الممكنات والاذن بلطال ضرورة
واتفقا وجه الزوم ان ثابا اثر اما في نفس الذات وهي اذنية والا في تافق المقدورية واما في الوجود
وهو حال اما على المتينين فالمراد اما على المتافين ثابا تا بطيعة في ماسياتي والاحوال ليست
بمقدورة باق في الثالثين بها لان عدم توقف لونية اسود وطاية في قام به العلم على تأثير
القدرة ضروري واما انك يله لو كان مثل عالية السلام ومخرية المحرك بانفسا بل لا يمكن بدون
العلم والحركة ويؤدي الى بطلان القول بالاهرار فلا يخفى متفهم ثم في المقدورية لا يستلزم ثبوت
الاذنية لغير اذنية الوجود بل اذنية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يترتب
على غيرهما لانهم لا يثبتون بلائها ولا يثبتون ضرورة واوجب يتم الحسب لحوال ان يكون

تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يتصل بالانقسام منقسم اما اولاه فلاه ثوبت لكان في
 اتصاف ثبوت وتسلل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب
 الخارج كما بين البياض والجسم ولما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المدوم بالوجود
 لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الاصلوة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي
 في التصور فقط لا فيجب عن الاول بله لولم يزلده اتصاف اتصاف بثبوت على نفس
 الاتصاف فلام استحالة التسلسل في الثابتات وانما ظلم الدليل عليه في الموجودات ومن الثاني
 بقا لام استحالة اتصاف المدوم بالثابت بالوجود وصيرورة عند الاتصاف موجوبا بذلك
 الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد و يصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك في غير
 ليس بثبت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المدوم مفرغ على القول بزيادة
 الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ما هيته ثم زعموا انه يجوز خلوص تلك الماهية
 عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرق على الماهية وقوم بها ولم يتصور ذلك
 في الثاني الصنف الرابع لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت
 ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوتها وتضاعفها الزيادة الثانية ان المدوم
 متصف بالعدم الذي هو صفة في كونه رفضا للوجود الذي هو صفة في ثبوت والتصف بصفة التي
 متى كان المتصف بصفة الالفاظ ثابت واجيب بله ان اريد بصفة التي صفة هي في نفسه
 ولبس حتى يكون معنى المتصف به هو التي فلام ان كل مدوم متصف بصفة التي وانما يلزم
 لو كان العدم هو التي وليس كذلك بل اهم منه كونه تقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
 وان اريد به صفة هي في شيء وسلبه مستحالة تحير واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف بالثبوت
 لا يلزم ان يكون متفيا كالجواب يتصف بكم من الصفات السلبية اذ ليس بممتنع اتصاف الموجود
 بالصفات المدومة كما يمتنع اتصاف المدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة
 في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غير ما حركات واجبة اذ لا معنى للجواب سوى هذا فيلزم
 وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتفرعهم انها لو كانت ثابتة ثبوتها الواجب فيعدد الواجب
 او يمكن فيكون ههنا مسبوقا بالتي فتكون الذوات من حيث هي مسبوقا بالتي وهو مع استحالة على
 كون كل ممكن الثبوت ههنا بمعنى المسبوق بالتي لا يغني سكون الذوات ثابتة بدون الوجود
 بل غاية ان ثبوتها في العدم مسبوق بنيتها واجب بان الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده
 لا في ثبوت الذي هو اهم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال
 لان القدر الذي خرج منها الى الوجود مثله اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقى على
 العدم بقدر مثله وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا بكونه زائدا على الغير
 بقدر مثله واجب باللام ان الزائد على الغير بقدر مثله يكون متناهيا وانما يكون كذلك
 لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل
 هي اقل من الكل قطعاً فينتفع عند التطبيق التامى ويلزم تلخيص الكل فالجواب ان الغرض
 بمقابلة الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولولم فلا يلزم من بطلان القول
 بعدم تناهيتها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المدوم اما ما هو الممتنع او اخص منه او اهم
 اذ لا يتبين ظهور التصادق فان كان مساويا له لو اخص صدق كل مدوم متفي ولا شيء من التي
 تثبتت فلا شيء من المدوم ثابت وان كان اهم لم يكن تقيضا صرفا والا لما بين فرق بين الصام
 والخامس بل جئنا وقد صدق على التي فيلزم كونه تابعا لغيره لانه ما صدق عليه الاخر الثابت
 ثابت وهو بالاصل غير مبررة استحالة صدق احد التقيذين على الاخر هذا فريه الامام على اختلاف

حيلاته وقد اضيق ببعضها التسبب فيما بين العلم والحق ثم قال وإذا لم يكن العلم قريبا من
 بل كائنا هو صادق على التي انظم قياس هكذا كل في عدم وكل عدم ثابت فكل في ثابت وهو محال
 واجيب عنه بصلوات محصلها ان الالام له اذا لم يكن قريبا كان ثبوتها محضا لجواز ان يكون
 مفهوما يكون بعض افرادها تابعا كالمعلومات الممكنة وبقيتها متبعا كالمشتمات وهذا القدر
 كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت يلزم كون الشيء وزعم صاحب المواقف
 ان الاستدلال الراسي تقريره انه لو كان المعدوم تابعا كان المعدوم اهم من الشيء وكان متغيرا عنه
 فكان تابعا لان كل متغير ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على الشيء فيكون تابعا ضرورة ان ما صدق
 عليه الوصف الشوقي فهو ثابت ولا يخاف في ان الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقرير
 فمن اورد له لم يفتن لمراد المستدل وكون كلامه راسيا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير
 الالام ولا يرد له. بيت الالام على المطلوب قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لقوا ان يكن ان يقال
 لو لم يكن المعدوم والشيء واحدا لكان الشيء متغيرا عنه وكان تابعا على ان الحق انه لا مطلق لهذا
 الالتزام بكون المعدوم تابعا اشتغال لو كان الشيء مينا للوجود كان متغيرا عنه وكان مينا وليت
 شرى كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه متبعا وعنده مستلزما لكونه تابعا مع قيام
 التميز في الحالتين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الحاصم ثبوت المعدوم قاضيا حاجة للمستدل
 الى اثبات ذلك بالتكليف ليرفع عليه ثبوت الشيء وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم تابعا
 وهو صادق على الشيء لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذات المعدومة الممكنة تامة وبمقصود المستدل
 اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت يلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول
 المواقف لو كان المعدوم تابعا كان المعدوم اهم بعبارة لفظ المعدوم دون غيره الا ترى ان مال
 كلامه انه لو كان المعدوم تابعا لكان المعدوم تابعا فلو لم يرد بالاول الموصوف والشيء الوصف لكان
 لغاؤه واجب انتبه له ان المراد بالاعم في تقرير الالام ما يجعل العموم المطلق والعموم من وجه ليس
 المحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يجعل على المطلق وبين الملازمة به صادق على كل شيء (قال
 محمد الخاطف ١) افتتلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متغير وكل
 متغير ثابت اما الصغرى فلا فغيره يكون مطلقا فغيره من غير المعدوم وراى فغيره غير المراد ومقدورا
 فغيره من غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عندنا معلق لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهذا هو الاشارة
 تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى الشيء الصغرى الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت
 لان الالام كان وصف يثبت على ما سبق فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة واجوابا من الاول انه ان
 ار يدان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فتخرج وانما يلزم لو سلم ان التميز يحسب الخارج وان لم يرد
 في ذهنه فلا يفيد ومن الثاني ان الالام لو كان الممكن ثبوته بمعنى كونه تابعا في الخارج بل هو اعتبار على
 بكن ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا يخاف في ان المشتمات كثرات الشريك الخارج واجتاز انتقضي
 وكون الجسم في ان واحد في حيزين بعضها متغير من البعض ومن الاور الموجودة مع انها
 متبعية قطعيا وانما مثل جبل من الارتفاع ويخرج من الزيق من المركبات الجسمية متغير وكل مع
 انها غير تامة وقفا فيرد بالاول مضافة او توضع على الوجه الاول والحق على الوجهين
 وقد جرد البعض بالاحوال من الوجود وغيره فخال مع كبرها ليست ثابتة في عدم ادلا عدم
 لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للوجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاطبة
 الجسم ليست سوى ان كل متغير ثابت في الخارج كان موجودا في الوجود اوسمدا وفي العلم
 اولا موجودا ولا معدوما في تلك الحال والوجود وبغيره من الاحوال ليس لها حالة العظم
 بل في ابن بلهم ثبوتها في العلم الثالث سبق كون المعدوم الممكن تابعا في الخارج ان السواد

١ يوجد الاول ان المعدوم متغير لانه
 معلوم ومراد ومقدور وكل متغير
 ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة
 العقلية والاشارة الى الشيء الصغرى
 محال التسبب انه ممكن وكل ممكن ثابت
 لان الامكان ثبوت قلنا على من التميز
 والامكان على بكتفه ثبوت التميز
 والممكن في الذهن ولو اقتضى
 الثبوت غير ثبوت المشتمات لغيرها
 والمركبات الخارجية لغيرها وامكانها
 الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان
 السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه
 اذا كان ذلك بغير زعم ارتضاه
 بارتفاع التميز فلا يثبت السواد الموجود
 سوادا قلنا نعم انما ترفع سواديه
 يرتفع وجوده فان قبل ملا يكون
 السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى
 السلب فينبغ الاستحالة او بمعنى
 الصدول بان تصور ما حرة السواد
 مع كونها لا سوادا فتخرج الملازمة
 فان قيل السواد سواد وان لم يوجد
 التميز ضرورة ان لكل شيء ما هيته
 بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداها
 قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب
 انتفاءه من

المعروف مثلا سواد في نفسه سواد وجد الغير اولى بوجوده وبذلك ظهر انه لو كان كونه سوادا بالغير
 لازم ارتفاع سكون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد
 الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب بالانتماء
 استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السودية وهو وجود
 لا يميز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يجب ارتفاع سواديه يوجب ارتفاع وجوده لكونه الوجود
 الموجود اولادها فاعقل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سواديه السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا
 وهو يدعي الاستحالة فليان انه لا يلزم السلب اى ليس السواد بالمعروف سوادا فلام استحالة
 وان اراد الجدول اى السواد المنفرد في نفسه لاسواد فلام لزومه وانما يلزم لو كان السواد منفردا
 في نفسه حيث انه قبل لكل شيء مابعد هو بها موعم قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان
 او قارفا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون
 السواد سوادا نظرا الى الغير اولى بنظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه لانه لو كان السواد
 سوادا وجد الغير اولى بوجوده وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لانه انتفاءه
 (قل هذا في الشيئية) يتي ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج بالملو في شيئية المعرفوم بمعنى
 ثبوته في الخارج وانما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبعض نقوى يرجع فيه الى النقل
 والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فخذنا ما هو اسم الموجود المتعبد
 شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعرفوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا
 بشي اذا اردنا ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقناك من قبل وانا بك شيا لا يفتى الاستعمال
 المتعارفى بل الحق وما ذكره ابو الحسين البصري والتصبي من انه حقيقة في الوجود مجاز
 في المعرفوم هو متعبد بشي بيمينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم لملو وبارزهم ان يكون المسخيل
 شيئا واسم لافولونه فيهم الا ان يمنع كون المسخيل معلوما على ماسي في او يمنع عدم قولهم
 بالطلاق الشيء عليه فقد ذكر تجاراه انه اسم لا يصح ان يلحق به يتولى فيه الموجود والمعرفوم
 والتمسك والاستقيم والذي لا نقاله هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم
 لما ليس بمسخيل موجودا كان او معدوما وماضى عن ابي العباس الماشي له اسم لقد يم
 وعن الجهمية انه اسم لمبادئ وعن هشام بن الحكم له اسم الجسم فبعد جدا من جهة انه لا يشبه
 اهل اللغة والاقوم عليه شبهة لمن جهة وقوع استعمله في غير ما ذكره كل منهم فان كان يقول
 هو مجازا كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا بشي وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة
 مستزكة الزام فلابد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم
 او نحو ذلك (قال الشيخ المتبوت للحال بوجوده الاول ان الوجود ليس بوجوده والا)
 لكانه وجود ونسب ولا معدوم والا لا تصف بغيره اى بما يصدق عليه بغيره وذلك
 لان عدمه على تقدير الواسطة ليس بغيره الوجود بل اخص منه وانما بغيره اللاوجود واجب
 صاحب التعميد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يفتى
 ما فيه من تسليم المعنى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قصدا من الثابت
 والوجود ليس بيات كانه ليس بمعنى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلاً من الثبوت والقي ليس ثابتا
 ولا متغيبا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرنا قول
 بالواسطة بين السكيات والقي بارتفاع التعديتين واجاب الامام بالخبر ان الوجود موجود
 بوجوده عنه لازما لانه يلزم تسلسل الوجودات فاستلزامه من سائر الوجودات يكون بغيره سلبا
 هو ان لا مابعد له في الوجود وقد غلبت بغيره انتم معدوم وانما صاف الشيء بغيره المتعبد

١ بمعنى الثبوت المعنى واما ان الشيء
 اسم للوجود او المعدوم او ما ليس
 بمسخيل او القديم او المبادئ او غير
 ذلك فلهوى والمرجع الى النقل
 والاستعمال من

٨ تسلسل ولا معدوم ولا انصف
 بغيره والقول بانه لا يرد عليه القسمة
 اعتراضا فبالواسطة قلنا موجود
 ووجوده عنه او معدوم وانما يلزم
 الانصاف بالنقض او كان الوجود
 عدما او الموجود معدوما الثاني الكلى
 ليس بوجوده والا لكان متعبد
 ولا معدوم والا لكان جزءا للوجود
 وكذا حال كل جنس او فصل مع نوعه
 على انه لو وجد يلزم في الاعراض
 قيام العرض بالعرض فلما ارتكبت
 في الخارج اذ ليس هناك هو انسان
 واخر خصوصية زيد ولا في السواد
 شي هو لون آخر فبعض السواد آخر
 مركبهما قديم واحد منهما لا آخر
 على ان مثل هذا القيام ليس من قيام
 العرض بالمحصل في شي وانما التاميز
 في النوع ثبت فيه الكلى والجنس
 من

بمعرفة الواسطة مثل ان الوجود عدم والوجود معدوم وأما طريق الاشتقاق مثل ان الوجود
هو عدم فلا تنسب استغناءه فإنه بمنزلة قولنا الحيوان فلا حيوان هو السواد والياض وسائر
ما يتوهم به من الاعراض والأقرب أنه ان أراد الوجود المطلق لمعدوم او الحاصل كوجود
الواجب ووجود الانسان فوجوده زائد عليه بالاضافة هو المطلق او الحصة منه
وليس له وجود آخر ليس لسل فلان اراد بكونه موجودا بوجوده هو نفسه هذا المعنى بحق وان اراد
بمعنى انه نفسه وجود فلا بد من الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود وهذا المعنى
ان الشبهة قوية الشك في ان الكلي الذي له جزئيات متفصلة مثل الانسان ليس بوجوده والا كان
مختصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا كان جزءا من جزئياته الموجودة كزبد متلاذع تقوم
الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحويان ليس موجودا لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية
الحقيقية كالانسان وايضا جنس المعاني الحقيقية من الاعراض كلوتية السواد ليس بمعدوم
لما ذكر ولا موجود لاستزائه قبل المرض بالمرض قبل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقبل
بالمعنى لان الجنس مقوم لثوب وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر فلا يكون المحمول
وقيل بالمعنى لكون الفصل مقوما للجنس والشكل فائد لان جزء المركب سوا المحمول عليه
لا يكون مرضا فلهذا وبالمعنى وكذا الفصل الاعم والتمت لا يلزم ان يكون مرضا للموضوع
بل يمتنع لان المرض لا يكون محولا على الفصل الاشتقاق وكذا المفهوم الشيء بمعنى كونه داخلا
في قوامه كالجنس النوع او بمعنى كونه على ليقومه وبمحصلة ما هي حقيقة كالتفصيل للجنس
لا يقتضي كون ذلك الشيء مرضا فلهذا سوا ان كان محولا لشيء اخر لان الحيوان محول على الانسان
مقوم له ومحول على التسلسل خارج والتام في مقومه فلا تحصله وكان النطق من اشتراك لفظ
المرض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام المرض
بالمرض في شيء ولم يتعرض لتعاضد قيام المرض بالمرض لانه ربما يتوهم بالبدليل او يكون على طريق
الالزام ولما كان ههنا تحقيقه يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جملة العمد وهو ان ليس
في الخارج تمايز بين الكلي والشخص يحصل من تركيبهما الشخص والابن الجنس والفصل يحصل
من تركيبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية
زيد بتركيب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب
منهما هو السواد يلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخرهما على ما مر من التفصيل قبل المرض
بالمرض بل في الوجود امر واحد واتما للتركيب والتمايز حسب العقل فقط فلا يلزم منه الاكون
الكلي او الجنس موجودا في النوع والاشكال فيه وانما يجب منهم كيفاد هو ان جزءا من الموجود
يجب ان يكون من افراد الوجود الذي هو تقييد الموجود وبتبع ان يكون من افراد المعدوم
الذي ليس عند هم تقييد الموجود بل اخص منه قالوا بالتمايز الجهل ؟ اعترض الاصل
على قولهم بالتمايز بين الاجناس والتفصيل في الاصلان بل في الاذهان بل حكم العقل بالاطلاق
الخارج عاد كلامه يعني الحاصل وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا واضعرا به فاجيب
بان الكلام في تصور الاجناس والتفصيل ولا حكم فيه تسمية مطابقة واتمايز الجهل لوصف
بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور انما طاشت لخارج
فذلك والا كان جهلا والجواب لمان اراد بالمطابقة ان يكون في الخارج بلاه كل صورة هو به
على حدة فلا تنسب لزيد الجهل على تقدير عدمها واتمايز لمواخفت في الذهن على النهاية ومن
لامود متمايزة في الخارج وان اراد بالمطابقة ان تكون بازاها هوية يكون المحقق بها في الخارج
تلك الهوية والمحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا سلب ان المطابقة تنسب من ان يكون

لو اخذت في الذهن على انها
بصور لامود متمايزة في الخارج

هناك امور متغيرة بحسب الخارج وتماثل ذلك لولم يتزعم العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبار مختلفة على ما سبق في بحث المعية (قال وتوكلن الوجهان بالحال) تخر الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت مشتركة في الثبوت متخافة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائلا عليها ضرورة انما بالاشترك بخلاف الله الامتياز وثبوتها ليس بمتى فيكون ثابتا ويسأل لماذا كرم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كلياً معمولاً على جزئيات ثابتة فان كان ثبوتها كان متشخصاً وان كان منها امتنع كونه جزءاً من الثابت وكذا اذا كان جنساً لافعال وذا كان من اجناس الامراض لزم قيام المرض بالعرض على ما ذكرتم فاهو جوبابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الوجود فلا يصدق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف لانه زائد ثبوتها ويسلسل ولا يتبين حال الكلية وآخر الجزئية احوال الحالية وآخر الحسبية لانه ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لثبات باعتبار فكم وايضا لا يسلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالة في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المقول من الشيء ان كان هو المفعول من الآخر فهما متماثلان والافعال لثبات وما قبل انهم جعلوا التماثل والاختلاف امحالا لا وصفة وعلى التقديرين فلا يقيم الا بالوجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثبات وان لم يكن موجودا وان اريد له حال اوصفة موجودة متنوع واستحالة التسلسل في الامور الثابتة بما قلنا عليه بعض ادلة انتفاع التسلسل على ما سبق وامامنا ذكر الامام من اما لوجوبه السداد اطال حواشي لا اولها واوثان الصانع القديم فضيف لانا لا يجوز في الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم في الفضل بالحال ان الاحوال متخافة بالخصوصيات ومشاركة في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به الامتياز فلزم ان يكون للحال حال آخر لا غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا معنى للحال الا بالكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال لانه يسلسل الاحوال ورد الحكيم المحقق بان الحال عند لم ليس سلبا محض بل هو وصف ثابت للوجود ليس بوجود ولا معدوم ولهذا لم يصحوا التسلسل حالا مع انه ليس بوجود ولا معدوم فالحال يستقبل عددهم على معنى غير سلب الوجود والعدم ويخص بذلك الامور التي يستعملها حالا وتشتلك الاحوال فيه وهي الاوصاف بالتماثل والاختلاف لان المتكلمين عند هذه ذاتان فذهب منها معنى واحد والمتكلمين ذاتان لا يذهب منها معنى واحد والحال ليس ذاتا لانها التي تدرك بالافراد والحال لا تدرك بالافراد والمشتراك ليس يدرك بالافراد حتى يتحكم بالذات وكون احد هما هو المدرك من الآخر وليس (قال الثالث) اي من وجوه اثبات الحال ان الوجود ليس بوجود والاضاح ان الوجود له محتاج الى آخر وهكذا الامانة به ولا معدوم والا لكان الفصل موجدا لا بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكالم يكن قبل الصدور موجدا فكنا بعده لا يستقبل الوجود الوجود عينه لا يتقبل مثل هذا لا يصح في الامور الوجود لان ذلك الوجود وهذا الوجود لا يوصف الذي هو الوجود والوجود انما يتلقى كون الوصف الذي اخبرته المحصول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين متع في الخارج مع ان كلا من اعمى والانتفاع معدوم في الخارج (قال ولهم) اي المتكلمين بكون معدوم شيئا والحال يتلقى هذين الاصلين وتقريريات مثل متخافة فهم على ان الذات الثانية في المعدوم من كل نوع غير متناهية وعلى ان لا تأثير للثبوت في تلك الذات لانها ثابتة في المعدوم من غير سبب وانما التأثير في الخارج من المعدوم الى الوجود

١ فان الاحوال متخافة في ثبوت متخافة في الوجود وحيات في ثبوتها ويسلسل وانها تحصل على حركاتها فان كانت ثابتة تشخصت والانتفاع على احوال هي اراض فيقوم المرض بالعرض فان قيل الاحوال لا تقبل التماثل والاختلاف فلا يرد ثبوتها ليسلسل ولا يكون شيء منها كلياً ولا حالا ولا آخر جزئياً ومحملاً هي ان التسلسل انما يمنع في الموجود دون الثبات قلنا قبول المفهوم من التماثل والاختلاف ضروري وانتفاع للتسلسل سببي من

٢ الوجود ليس بوجود والا سماع الى الوجود آخر ويسلسل ولا معدوم والا لما كان السماع موجدا قلنا عدم مبدأ الحصول لا يتقدم عدم الحمل فزيد اعمى مع ان اعمى معدوم واجتماع الضدين متع مع ان الانتفاع معدوم من

٣ الاصلين تقريريات مثل انه قد فهم على ان لذوات المتخافة في المعدوم غير متناهية ولا تأثير للثبوت فيها ولا تأثير بينها واما يجوز القطع بان العالم صانها متخافة بالثبوت والقدرة والعلم مع الشك في وجوده من

وعلى أنه لا يباين بين تلك الذوات بمعنى أنها متساوية في الذاتية وإنما الاختلاف بالصفات
 لاق الحقيقة والأصح على كل ماصح على الآخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية
 في الحقيقة وهو ظاهر وعلى أنه يجوز أن تطع بأن العالم صانعا متصفا بالقدرة والقدر والحيوة
 مع السك في وجوده حتى يقوم عليه انبها ن وذلك لانهم جوزوا اتصال المعدوم الثابت
 بأصناف الثبوتية واعترض بأن هذا ينلزم جواز السك في وجود الاجسام بعد الباطن بأصنافها
 بالتحركة والسكينة بلوز ان تصف بذلك في اعدم فيخرج وجودها الى دلالة منفصلة
 وذلك جهلة هضبة والبولب بآباء ما تصورنا متصفا بتلك الصفات ونصد في بان صانع
 العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان يسك في ان للعالم صانعا كذلك و آباء العالم ان كل ما لو وجد
 كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نسك في أنه موجود
 في الخارج ليس بشئ لانه لا يفرح حيث نذكر ان المعدوم شئنا وثابتا في الخارج على بل صح
 على قول اتافين ايضا الا يرى ان السك على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجود
 الوجود يفرق التصديق بوجودها الى الدليل وتقطع بان شريك الباري بمنع ومعناه ان الذات
 المتصفة بالوجود ودر صفات الكمال المظاير تباري اتصال وتقدس تمتع ان يوجد في الخارج
 واعلم انهم وان جعلوا هذا التفرع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان المعدوم
 صفة (قالوا في اختلافهم ؟) من تعارض القول بكون المعدوم شئ اختلافهم في ان الذوات المعدومة
 هل تصنف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما ينح صفة
 الجنس كالخلل في النحل اتسام بالسوادية مثلا فقل ان الجمهور رآه لانها متساوية وفي الذاتية
 نلو ان تختلف بالصفات اكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الوجود
 لان ما يلائم لا يزل بالمرض واما متضادة فتكون بالصفات ضرورة استزاهها في الذاتية
 ولان التميز الملازم للجوهر حالة الوجود وليس له ذات ولا له وجود والاتكال لازما للمرض
 فتمين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجب بان تساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف
 بالحقيقة كالخلاف في المشاركة في الوجود وحيد لا يرد شئ في ذكر وذهب ابو اسحق بن عباس
 الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص
 بعضها بصفة معينة تكون لذاته وهو ظاهر ولا صفة اخرى والاتساق بل لا يباين ولا يجوز
 ان يكون موجبا ان نسبته الى السك على السواد فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون
 المعدوم مرده بالصفات المتزايلة وهو باطل بالافاق فتمين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب
 انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان شئ كلام الطرفين على عدم التفرقة بين
 لمرض الذي هو الذات المطلقة والمروض الذي هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم
 في ان التميز يعاير الجوهرية فالجوهري على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهرية حتى الوجود
 والعدم والتميز وهما قضاة الجوهرية اما صفة تابعة ثانية للجوهرية الوجود اي صادرة
 عن الجوهر بشرط الحسوث ويسمونه الصكون وحصول الجوهر في الجوهرية البصرية
 ويسمونه الكاتبة معال بالتميز بمعنى الصكون وذهب الشافعي والبصري وابن عباس الى
 ان الجوهرية نفس التمير اذ معنى الجوهرية الاتميز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومة
 هل هي صفة ثابتة للمدومات حالة العدم فائتة او صفة بالذات البصرية وتماثيرة لانها لا تعلقها
 الى الذات يمكن فان كان علتها الذات او لفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم
 دواها فلا توجد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء وانما لزم حدونها وهو محال
 ومنها اختلافهم في ان الجوهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فتفاء الجمهور رآه

٢ في ان الذوات المعدومة هل تصنف
 بصفة الجنس كالسوادية وما ينحها
 في الوجود كالخلل في النحل وان التميز
 هل يعاير الجوهرية وان المعدوم
 هل له كونه دوا صفة وان فعله يمكن
 وصفه بالجملة متن

١ في الملل بصفة موجودة كالطالبة
المطلبة الصلح وغير الملل كطوبى
السواد وتلبيح اختلاف الدوات
بالأحوال الى غير ذلك متن

٢ بطلان ثبوت المدوم والواسطة
في غاية السهولة فكيف ذهب على
الكثير من المتفلسفة قلت كان معنى
الاول على ان السواد المدوم مثلا
سواد في الخارج لا يتلحق بسواد به
باباب الوجود والتعلق على ان من
الصفات مقام الدليل على انها
ليست بموجودة ولا سبيل الى نفيها
لتتصف الوجود بها ووجد فرض
اعتل اولم يوجد كالوجود والابتناد
والسالمية واللوينة بجزئوا بانها
لا موجودة ولا مدومة متن

٣ على انهم لم يعملوا تقابل العدم
والوجود وتقابل السلب والابتناب
بل العدم والملكية اذا العدم ارتجاع
عالم سلة الوجود به او المفهومات
الاعتبارية التي لا يتصور عرض
الوجود لها لا موجودة ولا مدومة
فاما يصح ان لم يعمل المتلحق بمدوما
متن

بوالحسين الخط (قال ومثل تقسيم الخالصة) من تقاريع القول بالملل تقسيم الى حال هو ملل
بصفة موجودة في الذات كالماتية الماهية بالملل والقادرية للمللة بالقدره والى حال ليس كذلك
كطوبى السواد فانها لا تتلحق بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعلل اختلاف
الذوات في العدم بالاحوال فان الفاترين يكون الذوات المدومة متغايرة بالصفات جعلوا تلك
الصفات احوالا اول ذلك على ان الخال عندهم لا يمتنع ان يكون صفة اوجود ومنها تصغيرهم تلك
الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يترك عنه البنية كالبنيان وما هو مشروط بها كالم
والقدرة والى ما يعود الى الفصل اى الاعراض كالجوهريه والوجود والكون والكافيه وفي الاعراض
الى الصفة النسبية كالسوادية والصفة الماهية بالفسا على كالجود والى ما يقع العرض بشرط
الوجود كالخلول في الخلل (قال عاب هت) لا كان بطلان اقول بدوت المدوم في الخارج وتحقق
الواسطة بينه وبين الوجود جلبا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كبر من انطباع
المتفلسفين حاول التنبيه على ما صلح منقطة للاعتناء في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان
السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاصل وتقابل فان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود على ما سمي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج اذ رأوا فيه من شائبة انقراض
والتحقق مع فهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بمحملة الى الخ
وحاصلها لهم وجدوا تفرقة بين التمامات والمدومات للملكية بانها ماهيات تتصف بالوجود
ثارة وتبرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيء
وان ثبتت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الوجود كوجود الانسان وابتدأ
فهم تعلق اياه وعالمية زيد واولية السواد قد قام الدليل على انه ليس بوجود ولم يكن اهم
يسبيل الى الحكم به لا تحق له اصلا لما رأوا الموجود ان تتصف به سواء وجد اعتبارا بالحق
اولم يوجد على له لو وجد اعتبارا بالملل وعرضه فهو عديم ليس بموجود في العقل بجزئوا بان
لهذا النوع من المعنى تحقيقا في الخارج وابتنى بوجوده ولا مدومة بل واسطة ومما حال
توضيحه انه اذا صدر الملول عن الملة فحق فيجد في كل منهما صفة كانت مدومة قبل المدوم
اعني الموجدية والوجود فلا تكون ح مدومة ضرورة التفرقة بين الخليلين وقد قام الدليل على
انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتداء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف
على ما نطق به اصل التحق انه يظن ظنا قريب من اليقين ان معنى اثبات الواسطة على انهم
وجدوا من المفهومات ما يتصور عرض الوجود لها فحقوا بتحققها وجودا وارتفاعها عدا ما ومنها
ما لا يتصور عرض الوجود لها اصلا كالاتينات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثابتة
بجملوها لا موجودة ولا مدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فتدنا تقابل
الوجود والعدم تقابل يوجب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والمخالف ان هذا التناقض لا يمتنع
الحق شيئا او لا فانه انما يصح لو كان المدوم عندهم مبنيا للتحقق لا يطلق عليه اصلا
كما ذكره صاحب التلخيص لا علم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يمتنع له
الوجود اصلا واما ثانيا فلان الملل حيث لا يكون ابيد عن الوجود من المدوم لما انه ليس له
التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يعملوه قد تجاوز في التفرق والتحقيق وتبريت
حدا عدم وان يلحق حد الوجود ولهذا جزوا كونه جزء الموجود كطوبى السواد واما ثلث فانه
يتناقض ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي لا تحقق لا باعتبار ذاته بل بتغيرها وان كان
في الاصلان لا بالاستقلال بل بتغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور
عرضه للعدم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

٢ للاعدام تمايز في العقل اختصاص
من عدم المعلول بالاستناد الى عدم
الدلة وعدم الشرط بمغاثة وجود
المشروط وعدم الضد بتصحیح
وجود الآخر من

من حيث ان الحق بالتيقن حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس) قد اشتهر خلاف في ايراد
الاعدام فلان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج واثبت لعدمات الوجودات هويات
هينة تمايزه فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس المفهوم اعدام افراد متميزة عند
العقل يتخص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم الدلة توجب
بعدم المعلول من غير عكس وعدم لشرط منافي لوجود الشرط وعدم المشروط لا ينافي
وجود الشرط وعدم الضد هي المحل يصحح طر بان اضع الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما
لم يكن التمايز الا بحسب تشتمل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب
الواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع للخلاف في الوجود الذهني فمن اثبت نفسه لان
التمايز لا يكون الا في العقل اى بحسب تشتمل والتصديق كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو
رأى المتيقن لم يتصور معدوم مطلقا اى معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله
وجود ذهني فلا يكون التمايز الالوجودات ومن نفسه اثبتته لان الاعدام واثبت لها شائبة
الوجود متميزة في تصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المتيقن لوجود الذهني
يقولون تمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال
في بيان التفرع انه لما سلكنا التميز عند تصورهما لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي
ثبت الوجود الذهني حكم بآثار الاعدام عند تصورهما لاثبت اصلا (قال) والمعدم قد يمرض
اعداما في نفسه ومن نفسه حكم بعدم التمايز لعدم اثبت اصلا (قال) والمعدم قد يمرض
لنفسه (٢) لما كان الحكم تمايز الاعدام في التصور مظنة لاضطرار بان التمايز يكون للوجودات
اذ هتة على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التبيي على الجواب بذكر مسائل
يحل على ان عدم الذات لا ينافي في الوجود باعتبارها ان عدم يمرض لنفسه بان يتصور
المعدم المطلق الذي هو نفي الوجود في الاصلان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا
لعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في ذهنه ومنها ان زوال
المعدم عن الذهن نوع من عدم المطلق من حيث كونه مضادا الى عدمه ومقابل له من حيث
كونه نقيضا له وسلبا ومنها ان المعدم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل
ثابت من حيث انه متصور فبصح الحكم عليه بانتزاع الحكم عليه وقسم لثابت من حيث ذاته
فبصح الحكم عليه لاستدما ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل لما لا يكون ثابتا بوجه من
الوجود من حيث انه لا يثبت بمتبع الحكم عليه والحكم بانتزاع الحكم حكم فينتقض قلنا صحة
الحكم عليه بانتزاع الحكم ليست من جهة انه لا يثبت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل
وانتزاع الحكم من جهة انه لا يثبت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما
وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لاشي ما اتفق فيه هذا الشرط كالجهول مطلقا يصح
الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة
ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا
وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتنافض لان بعض المجهول المطلق صح
الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اى لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي
لانتفاء المطابقة وهو مد فوع يلقى تنع وهو ان يثبت انتفاء الشرط بالذات اى ما يكون
مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فبقال لو كان الحكم على
الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن

٣ بان يعقل فيعقل عنه ويكون نوعا
من عدم باعتبار. ومقابلا له بآثار
كان المعلوم المطلق ثابتا باعتبار
فبصح الحكم عليه قسم له باعتبار
فبصح قلنا قيل من حيث انه ليس
بثابت بمتبع الحكم عليه وهذا حكم
قلنا انه لكن من حيث انه ثابت
ولناقص لاختلاف الاعتبارين
وكذا الحكم بانتزاع الحكم على المجهول
المطلق واللاممكن التصور من

تصوره أصلا والمحكم يعدم الانكشاف حكم وبالجملة فلهذه مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا
 ضرب فصل ماض ومن حر ف جر وأيس يلم وما لا يتصور أصلا ليس بكلي إلى غير ذلك
 فبيني ان يكون الجواب حاملا للسادة وحاسه ان الموضوع في اشكال هذه القضايا متعدد
 فالجهول المطلق من حيث ذاته يمنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب
 من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بين بطلان قولنا
 لا شيء من الجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شيء اولائي ويمكن
 اولاً يمكن وبالجملة غامب اوليس ضرورة امتناع ارتفاع التقضين وفيه منع ظاهر وهو ان لا يتم
 صدق شيء من هذه القضايا والمثلزم ارتفاع التقضين لولسها عن شيء واحد وهو نكاحا لاسب
 لا ايحاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا يذ القوم بطريق الزيد على
 ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا جبر زيادة تقييد لصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر
 التقضين من المفردات كالوجود واللاوجود اومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود
 ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق انقضيين
 في نفس الامر فيكون القضيان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا يوجد له
 أصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته
 فيكون هذا جماعين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله
 ان يعتبر تقييد الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاتأثير في الذهن قسميا
 للثابت فيه بحسب الذات وقسميا منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور
 واللا ممكن التصور يكون الثاني قسميا من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتأثير بين
 الثابت في الذهن واللا ثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللا ممكن التصور مع انه يستدعي
 ان يكون المتأثير هو شان عند العقل ولا هوية للثابت في العقل واللا ممكن التصور فيكون
 كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث تصور وهذا كانه
 يعتبر الهوية واللا هوية ويحكم بينهما بالتأثير فتكون اللا هوية قسميا لا هوية بحسب الذات
 وقسميا منها باعتبار ثبوته في العقل وللتناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستلزم بها على
 حل كثير من المظالم (قال المحقق اساس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٩) كما في قولنا
 الانسان موجود والعقل معدوم وقد يقع وابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد
 كائنا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الازدان والحل
 قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بامتناعه عنه وحقيقتهما
 ادراك ان التسمية واقعة اولست واقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حل
 الايصاف من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك
 لقطع بينهما لا يصح فيما بين الموجودين المتأثيرين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليقيد
 طاعة يستدعيها وهي ان هذين المتأثيرين بحسب المفهوم متعديان بحسب الذات والوجود لقطع
 بعدم الشك في مثل الارض ارض والسحاب سحاب فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود لما روي
 قريب موحدة لا وجود لطرفيهما في الخارج كقولنا التمتع معدوم وشربك الباري تمنع والوجوب
 ثبوت في الانكشاف اعتباري والمثلزم تقييد النوع وكل والفصل على الجنس الى غير ذلك فانها
 ولتمنع ايحاب بينهما فلا كلام في البعض وان اردنا ان لا يتناول امثال هذه القضايا ما يستعمله
 لا تصور لتغاير المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه
 وهو معنى المفهوم فلذا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ماسدق عليه عنوان

٨ لا جبر في تصورات العقل فله ان
 يعتبر التقضين ويحكم بينهما
 بالتناقض ويعتبر عدم كل شيء حتى
 نفسه ويشتمل الموجود الى ثابت
 في الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن
 التصور واللا ممكن التصور ويحكم
 بالتأثير بينهما فيكون كل من اللاتأثير
 واللا ممكن التصور لا هوية لهما من حيث
 الذات مع انه له هوية من حيث
 الثبوت في العقل كالهوية واللا هوية
 متن

٩ وقد يقع وابطة ولا بد في حل
 الايصاف من اتحاد الطرفين هوية
 ليصح وتغايرهما مفهوم ما يقيد
 متن

الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينا كما في انقضاء المذبة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة الخارج ابو هيسا كما في انقضاء الذئبية على ما قالوا ان معنى قولنا الثلث شكل هو ان الذي يقال له الثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بشوهم المراد بالموضوع الذات والمحمول المفهوم لقطع باله لو اراد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم ينتم ولم يتكرر الوسيط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعة المحمول والموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان تاطق وكل تاطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان يتوحد مع كذب نتيجة لان المتبره هدم في الاحكام من الموحدة لمعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالمجمل معنى اليجاب في انقضاءات ان المقول الاول الذي يصدق عليه في ذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تمدد في ذاته ووجوده العقل وانما التعدد في مفهومه ما الذي كلالها ارحدها من بولي المقولات فمعنى قولنا شر يك الباري يمنع ان ما يصدق عليه في ذهن انه شر يك الباري يصدق عليه في ذهن انه يمنع الوجود في الخارج وعلى هذا ففس (قال ولا يلزم في جعلها على الماهية) فديتوهم لهما كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارها على الماهية

المحمول عليها الوجود وامامه اعتبار الوجود فيكون الحمل اقوى لاعتبار ان يقال الماهية الموجودة موجودة وامامه اعتبار العدم فيكون نقضا بغير لان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في جعل العلم بل كل وصفت قولنا الجسم اسود فان الموضوع امامه اعتبار المحمول فنقوا ومع اعتبار عدمه فنناقض خزان ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخفى عن المحمول واقبضه وجودا كان او عدما ما واخرهما لكن لا يلزم ان يتسبفه احدهما وانما يخفى تقيد من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا والعدم فعدموا والسواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يتسبفه شيء من ذلك وكذا النبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي نصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او متعارفة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية اسمية في ذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو النبوت الذهني لوفيه ابركرك لنفوا واتساقا بالانتماء الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني (قال ولا يشترط ٩) يعني ان الحكم قد يكون صحيحا او حقا وصفا وقد يكون فاسدا او باطلا وكذا وان كان غالب استمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقتها لما في الالهيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذنبية على الامور الغيبية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للاشعاع واجتماع التقيضين متمنع وكقولنا الانسان ممكن او اعني ولا يكتفي المطابقة لما في الازدهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فليزمن ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصفا لمطابقته لما في اذهان القلائسة وهو باطل قطعيا بل المتعبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالخارج اى خارج ذات المدرك والخبر متناه ما خبره مطابقته لما في نفس الامر كذا في نفس الامر كذا اى في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادرائه المدرك واخبار الخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شبيهة في الالهيان كالمعدومات سيما المنحآت فاليوباب اجابا ان قالوا قطعيا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها وفيمكن من تحصيل البصيرة فيها وتقصيلا ان المطابقة اضافة يتحقق تحقق الضا فتن بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة الحيزين

٢ اعتبار الوجود او عدمه فيها ليعاوية قضى كما ان في حل الاسود على الجسم لا به بريقه السواد وعدمه وانما يخفى ذلك من قبل حصول وكذا النبوت الذهني وان كان لازما من

٩ في صحة الحكم المطابقة لما في الالهيان اذ قد لا يوجد فيها اطرافان ولا يكتفي المطابقة لما في الازدهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المتعبر المطابقة لما في نفس الامر وهو ما بهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اى في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما في العقل الفعال بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق من لا يعرفه بل يتكره واما الاعراض فانه لا يشمل عليه ولا العمل السابق عليه ولا العلم بالزيت فيمكن دفعه

والمقابلة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المصدومات تجد بينهما بسبب كل زمان نسبة
 إيجابية أولوية تقتضيها الضرورة أو البرهان تلك النسبة من حيث أنها شعبة الضرورة
 أو البرهان باختر النفس ذلك العقل من غير خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع
 وما في نفس الامر وبالحارج أيضا عند من يجهل اعماق الايمان على ما بينا فصحة هذه النسبة
 تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة والمفوضة من زيد او عمر او غيرهما
 بين ذنك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواجبة على وفقها في الاشياء والسلب
 ولما لم تصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فهما بين المدومات وحصول اليجب
 العقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمصدومات برتبة في جوهر
 مجرد ازل يسمى العقل الفعالي فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل
 على وجوده بان الالكلام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر
 كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بتبعض ذلك فلاول
 يتعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازل لا يلحقه تغيير اصلا
 ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر
 في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرصفا في مجرد ازل مشتمل على الكل
 بالفعل وليس هو الواجب لامتساح اشتغاله على الكثرة ولا نفس لامتساح اشتغالها على اكل
 بالفعل فحين العقل الفعالي ثم قال وهو الذي هو عنه في القرآن المجيد بالواحد المحفوظ والكتب
 المبين المشتمل على كل مطلب وابس وانت خير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته يخالف
 لصرح قوله تعالى وعند مفاصل القلب الآية فليسه سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد
 بما في نفس الامر ما في العقل الفعالي باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف اقول ان الواحد
 نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم تصور العقل الفعالي اصلا فضلا عن انتفاء
 ثبوته وانتمساده بصور الكائنات بل مع انه يتكرر ثبوته وينتفاء انتفاده على ما هو رأي المتكلمين
 وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يتم التكل ولا يتجمل البعض اصلا هو ما في العقل الفعال
 وان تمسارا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعالي لانتع اعتبر
 المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات
 كد لو يجب لامتساح مطابقة الشيء لامتساحه في العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقباص
 زيد في هذا الوقت لامتساح ارتدادها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي
 في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتساح
 مطابقة الشيء مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة بما يكون في العلم الذي هو يرتسم
 الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له الا الاتساع ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث
 بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكل كافي في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢)
 وهي أنظمة مشتقة من ماهو ولما قالوا ماهية الشيء ما يجب عن السؤال بما هو كما ان الكلمة
 ما يجب عن السؤال بكم هو واختلف في المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف
 او شرح الاسم وتركوا التعبد اعتمادا على انه لتعارف واحترافا عن ذكر الحقيقة في غير
 الماهية ونهم من صرح بالبعد فقال الذي بطلسه جميع مله الشيء هو هو وانت خير بان ذلك
 بعينه معنى الهية وان هذا تفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بمله الشيء هو هو ويسه ان يكون
 هذا تعديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على الاله القاعية
 وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لماهية يكون الشيء ذلك الشيء فاما تصور

٢ وفيه عينات البحث الاول ماهية
 الشيء ما به يجب عن السؤال علوه
 و يفسره بما به الشيء هو هو ولا ينقض
 بالفاعل اذ به وجود الشيء لا هو هو
 باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة
 وباعتبار الشخص هوية متى

حقيقة الثالث وان لم تعلمه وجودا ولا خفاه وبالحقيقة نفس هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست
يصل الجاهل على ما ينبغي يانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع الصفتي سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات الصفة وحقيقته بل ماهيته اى ما يحتل منه واذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية وقد يراد
بالهوية الشخص وقد يراد الوجود الخارجى وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
(قال وقامر عوارضها ٤) اى ماهية الشيء حقيقة مفارقة لجمع عوارضه اللازمة والمفارقة
كالفرقة مثلا لثلاثة والزوجية للاربعة وكالشيء الحيوان والعنكبوت للانسان ضرورة فاعراض العروض
والمرض ولهذا يصدق على المتناقضين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهى في نفسها ليست
شيئا من العوارض ولو على طرفى القبض كالوجود والعدم والمحدث والقدم والوحدة والكثرة
والتعاضد اليه هذه العوارض موجودة وسدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتقال بل
تلك الماهية اى عرض لها تتقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان
الكثير وبالعكس والجسم المعزلة على الجسم لساكن وعلى هذا القياس فثبت يحصل بعض
العوارض على الماهية من حيث هى هى بتقابل الاربعة من حيث هى هى زوج اوبست بفراد يراد
ان ذلك من عوارض الماهية ولوازنها مقتضياتها فمن غير نظر الى الوجود ولولم ير ذلك لم يصح
الاجل الداليات فالاربعة من حيث هى هى ليست الا الاربعة والهاذا قالوا لوسئل بطريق التقيض
ف قيل الاربعة من حيث هى هى زوج اوبست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء يتقدم
حرف السلب على الماهية مثل ان يقال ليست من حيث هى زوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا دخلا فيها ولا يصح ان يقال هى من حيث هى زوج اوبست
بفراد اوبست هذا ولا ذلك بتقدم لطبيعتها لدلالاته على ان ذلك الشئ او السلب من ذاتياتها
والتعريف انها من العوارض واما اذا ريد بتقدم الطبيعة ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية
صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج اوبست بفراد قولنا الانسان من حيث هو
ضاحك اوبس بضاحك فاذكر في المواقف من ان تقدم الطبيعة على السلب معناه انتفاء
السلب وهو باطل ليس على الحلافة وقال الامام ولوسئلنا بموجبين هما في قوة التقيضين
فقولنا الانسان اما واحد او كثير اى يلزنا ان نجيب البتة بتخلاف ما اذا سئلنا بطريق التقيض لان
معنى السؤال بالموجبين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب انصف بذلك والا نصاب لا يستلزم الاتحاد
بل يستلزم التنزيه وهذا ما ظن في المواقف لوسئلنا عن المدلولتين فقيل الانسانية من حيث هى
(١) والا (١) لم يلزنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذلك اى ليست من حيث هى (١) ولا (١) يتقدم
الحيثية للمعر ولا ينفى ما في لفظ المدلولتين من المدلول عن الطرفين فان قولنا هذا (١) ليست
من المدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اى لا كثير وكثيرا لا واحد وبصير الى اى معنى
اى لا بصير لم يقل احد بكونها مدولة وقولنا تتقابل بتقابلها اما ان يكون الشخص الواحد في اى واحد
ان الانسانية التى في ذيد ان كانت هى التى في عمرو لم يكن الشخص الواحد في اى واحد
في مكانين وهو صوغا بوضفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا
بين الافراد وتقرير الجواب انها مع بعضها بسبب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمنع كون الواحد
لا شخص في اكنة متعددة ومصفة صفات متعاقبة بل يجب في طبيعة الاحرار ان يكون كذلك
(قال المصنف لثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المتخلوطة والماهية
بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وحمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط
ان لا يترتبها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا خفاء في امتناع وجودها
في الاحيان لان الوجود من العوارض وكذا التخصيص وفي الاذهان ايضا سواء اطلت

اللازمة والمفارقة وتتقابل بتقابلها
فثبت يقال الاربعة من حيث هى
زوج اوبست بفراد ان ذلك
من مقتضيات الماهية والا فهى
من حيث هى ليست الاهى حتى لو قيل
الاربعة من حيث هى زوج اوبست
بزوج اوبست زوج او فرد فلا ليست
من حيث هى بزوج ولا فرد بمعنى
ان شيئا منها ليس نفسها ولا دخلا
فيها ولا يصح هى من حيث هى زوج
اوبست بفراد ولا هذا ولا ذلك متين

له شيء وتسمى المتخالفة ولا خفاء
في وجودها وقد تؤخذ بشرط
لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد
في الازمان فضلا عن الاعيان
وان قيدت الواوحتى بالخارجية لان
الكون في الزمان يلفظها في نفسها
وان لم يتصوره العقل ولم يمسسه
وصفا لها وما يشابه من ان العقل
ان لا يلاحظها وحدها او يمتزجها
بمجردة من جميع ما عدلها حتى
من الكون في الزمان لا يتخفى بمجردها
وان اكتفى بمجرده اعتبار العقل جاز
وجودها في الخارج ايضا بان يمتزج
بالمفردة بالخصائص كذلك متين

٧ من المثل اثنى قولاً بوجود المجردة
بل بوجود الانواع في عالمه تسال
اوان لكل نوع جوهر مجرد ايد بارمه
بمثلة النفس للبدن من

الموارض لو قيدت بالمخارجية لان الكون في الذهن انحصار من العوارض التي لحقت الصورة
الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجمعه اليه وصفاً لها وقيداً فيها وزعم بعضهم
انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت لموارض بالمخارجية زعمناه ان الكون في الذهن من العوارض
الذهنية وكاله اراد بالموارض المخارجية ما يلحق الامور المتصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق
الامور المنفصلة بالانحصار وعلى هذا يكون الوجود في الخارج من الموارض للمخارجية محل نظر
على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضاً وذكر بعضهم
انها موجودة في الانه من غير قيد الموارض بالمخارجية وينتو به وجهين احدهما ان العقل
ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذاً بشرط
لا وهو ظاهراً وتأييدها ان العقل ان يبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية
بمجردة عن جميع الموارض حتى من الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد
بان هذا لا يتحقق كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورهما غير مطابق
فان قيل لانه لا يؤخذ بشرط لا سوى ما يميزه العقل كذلك قلنا فمع ما يتبع وجوده في الخارج
بان يكون مقروناً بالموارض والخصائص ويعتبره العقل مجرداً من ذلك ففصلنا الحاصل انه
ان اردت بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء معها ورد بان ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيها قال قيل
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعاً وادار يد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيها قال قيل
مكبر يصح على الاول الحكم اشباع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت
(قال وبالنسب الى افلاطون ٧) قد نقل من الاطالون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن الواح
وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد اذ لا يبدى قابل للتقابلات اما البعده وقبول التقابلات
فلم يصح كونه جزءاً من الاخصان المتصفة بالاصناف المتقابلة واما الارادة والادبية فلما سبقت من ان
كل مجرد اذ لا يبدى ولما كان هذا ظاهراً لبطلان بناء على ان قابل للتقابلات والجزء
من الاشخاص يتصف بالموارض لا محالة وله هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط
لا شيء وان الوجود من الموارض مطلق بوجود المجردة تنافض الامر الا ان قيد الموارض
بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين دأى افلاطون وارسطو
انه اشارة الى الوجودات صوراً في عالمه قال لا بد من التفسير وقال صاحب الاشراف
وغيره انه اشارة الى المعاني الحكماء المتلهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والنباتات
والضمرية ومركباتها جوهر مجرد من عالم العقول يبراره حتى ان الذي نوع الماهية الذي
يصفها هو ينزها ويحبذ به الذهن والشمع الهادئ يبرع في النوع ويعبر عنه في لسان التسرع بك
الاجبال وملك البصار وتكونك ومع الاعتراف يكونه جزئياً يقولون له كل ذلك النوع يعني ان ذنبه
فيه انه لا يجمع امتصاصه على السواء لا يعني له مشترك بينهما حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد فيكون هناك انسان محسوس
قاسد وآخر مفقود مجرد دائم لا يتغير ابدأً ثم هذا غير المثل المطلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة
خاتها لانكون من الجواهر المجردة بل كالمواسطة بين المحسوس والمفقود ولا تخص بخواص الاجسام
بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجي صرح بذلك صاحب الاشراف
فقال والصور المطلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون تورية اى من عالم العقل وهذه
مثل مطلقة من عالم الاشباح المجردة منها طلبية ومنها مستثيرة وذكر ان لكل نوع من التلكيات
والضمرية بل في عالم المثل ايضاً ويطلع من عالم العقول وان رب النوع ان يكون للتوابع
الاجسامية المستغنى بتدبير الاعراض والاجزاء مفقود الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام

مثلاً في عالم العقل يوم تجد له هيئات قوية اذا وضع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع الحمة
 او اسكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء) لا خفاء
 في بيان الخلوطة والجردة واما الماطقة فهي الا حوزة لا بشرط شيء فام نهما صدق عليهما
 ضرورة صدق المطلق على المفرد فان قيل المشروط بالشيء والامشروط به متباينان فكيف
 يتصادقان قلنا اتفقنا في انهما محسوب المفهوم بمعنى ارهنا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا يتناقض
 الا بقرينة في اصدق كالتساوي المشروط بالشيء والمفرد المشروط به واما الثاني في اصدق
 بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوط والجردة ثم لا راجع في ان الماهية لا بشرط
 شيء موجودة في الخارج الان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزءاً من المخلوط الموجودة
 في الخارج وليس يستقيم لاهل الموجود من الانساق مثلاً انما هو زيد وعمر وغيرهما من الامراد
 وليس في الخارج ان من مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والاصدق
 المطلق عليه ضرورة اشتتاع صدق الجزء الخارجى المفرد بحسب الوجود لكل وانما يتاخر
 ولتأخر بين الطاق والمفرد في الذم دون الخارج قلنا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لانه
 لكنه نفس المفرد ومحلول عليه غالباً في الماخوذ لا بشرط شيء يمنع ان يوجد في الخارج لانه
 كلى طبعى يمتنع من الكلى بوجوده في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم الشخص المتناهي
 فكيف وثنائي القوالب دليل على ثنائي المزاومات قلنا لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء
 كلى مابى بل مع تباينها كمر وضاً فكيف واما اخذ لا بشرط شيء اهم من ان يصير هذا
 الماخذ ولا يصير فلا يمنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلى الطبعى موجوداً في الخارج
 لان كلى المعارضة ثنائي الوجود الخارجى المستلزم للقشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلى
 الطبعى موجود في الخارج قلنا معناه ان مرض الكلى الطبعى وهو الماخوذ لا بشرط شيء
 موجود في الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند مرض الشخص فبغير اتصال
 ان ماصدق عليه الكلى الطبعى وهو المخلوط وجوده في الخارج واما الماخوذ مع
 عارض الكلى فلا يوجد في الخارج كالمجموع المرصوب من المروض والعراض
 المسمى بالكلى العقلى (قال وذكر ابن سينا ٢) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط
 لا شيء ولا لا بشرط هو السه ورفياً بين المتأخرين وذكر ابن سباز الماهية قد تؤخذ بشرط
 لا شيء بان تصور مضاء بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يضافه زائداً عليه
 ولا يكون المعنى الاول مقولاً على ذلك المجموع حال المضافة بل جزءاً منه فانه قد يفتقد ما عليه
 في الوجود الذهنى والحق ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء وينتج عنه على المجموع
 لا بشرط شرط الكل وهو ان تصادق في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
 بل مع تجويز ثن قدرته غيره وان لا يضافه ويكون المعنى الاول مقولاً على المجموع حال المضافة
 واما اخذ على هذا الوجه قد يكون غير متصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً للقافية على
 الاشياء مختلفة الحقائق وتماثلها يحصل ما يضاف اليه فيخصصه وبصير هو بينه احد تلك
 الاشياء فيكون جنساً والنصف الذى قومه وجهه احد الاشياء المختلفة اما بين فصلا وقد يكون
 مخصصاً لنفسه كافي الاتواع البسطة او بضاف اليه بجهة احد الاشياء كافي الاتواع البسطة
 تحت الجنس وهو نوع ولا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان افترق في السطح صار
 المجموع مركباً من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة وانما اخذ بشرط ان يكون
 معه الناطق مخصصاً ومخصصاً به كان نوعاً وانما اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء من حيث
 محتمل ان يكون انساناً او فرساً وان تخصص بالناطق يحصل انساناً ويقال له حيوان كان

وهي اعين الخلوطة فتوجد ككلها
 نفسها في الخارج لاجزائها الا لا يميز
 في الخارج فضلاً عن الجسدي والماثل
 في الذهن فان قيل الماخوذ لا بشرط
 شيء كلى طبعى فيخرج وجوده معنى
 ضرورة استلزامه الشخص المتناهي
 فكيف قلنا لا بل الكلى الطبعى
 هو الماخوذ لا بشرط كونه مروضاً
 فكيف وما يقال منه انه موجود مضاء
 ان مروضه الذى هو الماخوذ
 لا بشرط شيء موجود وذلك عند
 مروض الشخص وحاصره
 ان ماصدق هو عليه موجود متى
 ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء
 بمعنى ان يميز عليها كل ما يضاف لها
 يكون مادة الجسم مع مضافه عليه
 في الوجود من مضافه الى هذه ضرورة
 ان تصادق الموضوع والمحمول
 في الوجود وقد يؤخذ لا يضافه لا بشرط
 مع تجويز ان يتاخر فيها غيرها
 وان لا يضاف لها وحيث ان كانت
 مبهمة محتملة للغة على مختلفات
 الحقائق غير مخصصة بنفسها
 بل بامتناعها من الماهية فيصيرها احد
 تلك المختلفات فيجنس وامتصاص
 وصل وان كانت مخصصة بنفسها
 اولى بالصفات اليها فروعها فيكون
 بشرط ان لا يد حل شيء الماطق
 مادة للانسان جزءه غير محمول عليه
 وبشرط ان يضاف له وهو الانسان
 نفسه ولا بشرط احد منهما جنس له
 محمول له فلا يكون جزءاً وتماثل
 له الجزء لما يضاف جزءاً من ضرورة
 انه لا يميز قلنا لا فذلك في تعديل
 صورة الانسان واما في الخارج فمتاخر
 ضرورة انه مالم يوجد الانسان
 لم يقبل له شيء معه وغيره متى

جنسا كالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث
 جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يتحمل على الكل بالمواطأة لما مر وانما يقال
 الجنس والفصل له جزء من النوع لان مسكلا لهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لابد للمقل
 ان ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخلة تحت الجنس فهذا الاعتبار يكون
 متقدما على النوع في العقل با طبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه لا ما يوجد الانسان
 مثلا في الخارج لم يقبل له شيء بعينه وغيره وشيئ بخصه وبعمه وبصيره وهو هذا ما ذكره
 ابو علي في النفساء وخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من
 المأخوذ بشرط ان يكون وحده هوان لا يشاره شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحيث يكون
 القول بكونه جزءا او متضمنا اليها هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هوان لا يدخل فيه نظيره على
 ما صرح به ابو علي في سياه حيث قال اخذنا الجسم جوهرنا داطول ومرض وعق من جهة
 ما له هذا بشرط انه ليس داخله فيه معنى غير هذا بل يجب ان نضم اليه معنى آخر من حس
 واقتضاء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المجهوم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح
 آخر باننا مأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الاول اهم من الثاني (٣) ان النوع
 هو مجموع الجنس والفصل فله عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء
 ناسخ مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ بشرط
 شيء اذا اعتبر بحسب التباين بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا مجموعا
 واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء (٤) ان الجنس
 يمكن ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يمكن ان يكون احد الاصناف او الاختصاص
 فكيف جعل الاول منهما غير متصل والثاني متصلا غير مبهم والجواب ان المبررة عندهم
 بالمأهلات والمقتضيات فالمراد بالابهام وعدهم بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء
 الخارجة عن اثنى يلزم ضد ما في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع
 يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعرض الجنسية والجبرية واحد هو الماهية الحيوانية وانما
 التباين بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا في الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني
 انما اعتبرت في الصور العقلية من المفاهيم الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها
 بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما اتقدم بالوجود الخارجي
 فانما هو بحسب المبدأ فان اود العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية كالموجود من البدن والناتق
 من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأ
 الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي
 كاللون السواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكمي المحقق مع ميلفته فان المأخوذ بشرط
 ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس
 بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالخيار لما له شبه الجزء من جهة ان اللفظ الذي عليه
 يقع جزءا من حده ما اورد هذا الكلام في كتاب التمهيد على وجه يشهد به ايس من تصانيفه
 وذلك انه قال قد توخذ الماهية بمحد وانما هما ما عداها بحسب لوانضم اليها شيئا فكان زائدا عليها
 ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع اما اصل منها ومن الشيء المنضم اليها والمأخوذ على هذا
 الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الازدها وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو
 كل شيء طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاختصاص وصادق على المجموع الخاص منه
 وما انضاف اليه وهذا خبر ظاهر وخالط لما ذكره في شرح الاشارات بما شتهر بين المتأخرين

وفيه شهادة صادقة بما يرى به البعيد من له ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب
 الى غيره (قال المبحث الثالث) الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب وكالقطعة
 والوحد والوجود وامام كبريتها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة
 ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فلو اوجد هو مجرد فيه بالضرورة
 واد في المركب العقلي فلا بد لو لم يمتد الى البسيط امتنع تعقل الماهية لانتفاء احدية العقل
 بما لا ينتهي وكلاهما ضئيف اما الاول فلا مطلقا من باب اشتباه المروض بالارض فان
 وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو المارض واما في مروض العدد
 فلا يلزم الامر مروض الواحد الذي هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون
 الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد
 بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تماز اجزائه او بحسب
 العقل ومنا لا يستلزم كونه مقولا لاجزائه فلاولى التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود
 (قال ويدل على التركيب) يمتد اذا اشتراك الماهيتين في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك
 على تركب كل من الماهيتين بما به الاشتراك وبما به الاختلاف وكذا اذا اشتراك في ذاتي مع الاختلاف
 في عارض من اوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا لامتنع الاختلاف
 في لوازمها فيكون جراً وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لقوا
 من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستثناء عن باقي المقدمات وان اريد
 ما ليس بمرضى جاز ان يكون لذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتأخر عنها
 بالذاتي الاخر او لوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجسم مع الجسم المتغير عنه بالذاتي
 ولوازم الماهية الجمعية فلا المراد لزوم تركب الماهية المتأخر بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت
 كلتاها كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احدهما كما ذكرتم فاحدهما واما مجرد
 الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض اشبهية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع
 الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند
 اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان
 مختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركين في العوارض كالوحدة والقطعة في العرضية
 والامكان ونحو ذلك (قال وقد يمتنع) البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان متنافيان
 لا يصح قلن عن شي اصلا ولا يفتقران لكونهما في قوة التفصيل وقد يؤخذان متضايين بان
 يؤخذ البسيط ببساطة بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جراثمه والمركب مركبا باحساس الى جزء
 بمعنى كونه كلاً وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجنة وهو معنى التركيب الحقيقي وان كان
 في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الإضافي عدم وجه لتصادقهما
 في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة لعدد وصديق الحقيقي بدون الاضافة في بسيط
 حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم الحيوان وبين
 المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي
 فهو مركب بالقياس الى جزءه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس
 الى جزءه فهو مركب حقيقي ولا يتسلسل لجواز ان لا يتصرف الحقيقي الاضافة الى جزءه فيكون
 اعم مطلقا من الاضافي وذكر في البعيد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب
 الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي لما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى
 المركب منه ولا يتسلسل لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم الحيوان والمجدار

٣ الضرورة قاضية بوجود الماهية
 المركبة فلا بد من انتهائها الى
 البسيطة

٤ لاستراك في ذاتي مع الاختلاف
 في ذاتي اوشي من لوازم الماهية
 لا مجرد الاشتراك او الاختلاف في ذاتي
 متن

٥ التركيب والبساطة متضايين
 فتكون بين البسيطين عموم من وجه
 وبين المركبين مساواة ان لم يشترط
 في الاضافي اعتبار الاضافة وعموم
 مطلقا ان استقر وما قبل ان البسيط
 الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي
 والمركب بالعكس فاسد متن

لبيت واما الثاني فلان كل مركب اصنا في مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا
اضافيا جواز لا لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا
بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فليقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا
البنة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البنة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار
ذلك باطل قطعيا (قال ولا بد من تقدم الجزء A) يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجوده وحدهما
في الذهن والمخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء
يعني ان وجود الانسان مثلا في العقل يفترض الوجود الحيوان والساطق وعدمه الى عدم
احدهما ووجود البيت في الخارج يفترض الوجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء
منهما ويفترض على الاول الاستثناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزء العقل يثبت لذاتي
للبنية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويتوقف عليه
ههنا بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستثناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء
للمركب كالجدار للبيت والقول بالسواد لا يتفرق الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت
وجاعل اللون هو جاعل السواد فلهذا يلزم الجزاء خواصا ثلاثا الاول انقسام في الذهن والمخارج
وهي خاصة حقيقية لاتصدق على شيء من الموارض البسيطة الاستثناء عن الواسطة في
التصديق بمعنى وجوب الثبوت وانتفاع السلب بمجرد اخطار الجزء والماعية بالبال بل بمجرد
تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقية لصدقها على الوازن البنية بالمعنى الاعراب اشترط
اخطارهما والآنص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستثناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا
اضافية لصدقها على الاعراض الاولى اهي اللاحقة لشيء لذاته من غير واسطة سواء كان
الجزء بذاته او موضوع محتاجا الى وسط كسادى الزوايا الثلث لثلاثتين بالنسبة الى الثلث فله
لان له لذاته ويفترضه الى وسائط او غير محتاج كالاشام بالنسبة الى الاربعة والبيض
نستخرج الجسم الابيض بالاستثناء عن الوسط يحصل القضية اولية والاستثناء عن الواسطة يحصل
محوها والى و بينهما عموم من وجه تصادقهما في انقسام الاربعه ويساوى السطح يصدق
الاول بدون الثانية في يساوى الجسم وبالعكس في تساوى زوايا الثلث لثلاثتين فان قيل اراد
بالخاصة الاول التقدم في الوجدان جيبا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء
الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود المعنى والاشاعر المجل وان اراد ان الجزء الذهني
متقدم بل وجود الذهني والمعنى على ما ذكر خاله فله الفاعلية لشيء متقدمة عليه في الخارج
ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية
لاحقية فلما اظهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامم وميتا على ما تقرر عندهم من وجود
الكل الطبيعي لكونه جزءا من الاشياء وافنديا بطلان ذلك لا قولا بل ما على ما ذكرنا ان الجزء
الى ما يرضى له الجزئية متقدم بل وجوده الى الوجود المعنى فباستباركونه مادة كونه او خروا لبشرط
واما الوجود الذهني فباستباركونه جنسا وفصلا لكونه او خروا لبشرط كونه الخاصة حقيقية غير
صادقة على العلة فلها غلبة قابلية الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدمه في
الخارج كالونية السواد او في الذهن كالمجول والصورة والاعراض التي لا تخرج اذا جازنا فعمل حقيقة
الجسم بدون ذلك (قال والتزكيب قد يكون حقيقيا) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة
بذات مختصة بالوازن والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضرورى لقطع باه لا يحصل
من اظهر الموضوع فليجب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون
من جانب واحد كالمركب من العناصر الصغيرة ومسايقوم بها من الصورة العديدة او الثانية

أ هـ هنا وطرحا فلزمه الاستثناء
عن الوسط في التصديق والواسطة
في الثبوت لان الخاصة الاولى حقيقة
والاخرى ان اضافيات

فلزم احتياج بعض الاجزاء الى
البعض كصورة المركب المتقدمة
باجزائه المادية وكالجس الذي هو
امر بهم لا يتحصل نوما حقيقيا
لا يعقارنة الفصل وهذا معنى عليه
والافلا غاير في الخارج بين الجنس
والفصل بل النوع وانخص
ايضا فز به والانسان والحيوان
الساطق واما المتمايز في العقل
من جهة انه يحصل من الشيء صور
متعددة باعتبار مختلف

والحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل
 فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة له امر بهم ! يحصل عقولا مطابقا لما في الاعميان
 من الانواع الحقيقية لا اذا اقتن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس وقررها وبينها
 ويقومها نوعا وهذا معنى طية الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتغير جنس الجنس اى يصير
 حصة ولذا نقل الامام عن ابي دلى ان الفصل دله لخصه النوع من الجنس وان كان صريح
 عبارة له ههنا طبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست مخصصة بنفسها بل بمهجة
 محتملة لان نقل على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضافت اليها الصورة التفصيلية فصلت وصارت
 بمعنى واحد تلك الاشياء فالنصل بالحقيقة ههنا تحصلها بهذا المعنى وارتفاع بهما بالانضمام
 في العقل لظهور ان المعنى الجنسي ينقل من غير فصل ولا بمصولها في الخارج لانه لا يتميز بها
 في الخارج والامتنع حل احدهما على الآخر بالواطئة ومن الية ان ليس في السواد امر يحق
 هو اللون واخره قابضية البصر بحيثان يحصل منهما السواد بالتحقيق ان ليس في الخارج الا
 الشخص وانما الجنس والفصل والنوع صورته عند العقل يحصلان للشخص بمسبب
 الاعتمادات تعرض للعقل واعتبارات يتفاهان جزئيات اقل او اكثر مختلفة في الثبات والاشتراك
 فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشترك فيها غيره واخرى صورة يشترك فيها عرو
 ويكر واخرى صورة يشترك فيها القرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا التماهي في النوع
 البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشئ آخر به ان زالسود من سائر الالوان ولهذا
 لا يصح ان يقال جعل لونا جعل سوادا بل جعلاهما واحد واما في غيره فان ذاتيات المتمايزة
 في العمل متمايزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشترك النبات في كونه جمعا
 وبتزته بالجنس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذ زالت عنه النفس بق ذلك
 الجسم ببيته موجودا كالقرص الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جميعا
 جعل حيوانا قلنا الجسم المتأخوذ على وجه مسكونه مادة غير المتأخوذ على وجه كونه جمعا
 والاكلام في تغير الاول من الشكل بالوجود الخارجى وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المصغر المسمى
 بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها
 مبادى متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والالسان من البدن ونفس
 الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر والسطح من الكم وقابلية التمسك في الطول
 والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جاز بعض المحققين كون الفصل عدما فان
 الية الجنسي من الكم الفصل يحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وباله طول فقط
 فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعني ان الاحتياج فيما بين الجزيئين قد يكون من الجزيئين
 لكن لا باعتبار واحد والا يميز لدور ذلك كالهوى والصورة الجسم فان شخص الصورة يكون
 بالمادة الصلبة ومن حيث هي قابلية شخصها وشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي قابلية
 لشخصها وسجي بيان ذلك (قال وقد يكون اعتبار الية) بل يكون هناك عدة امور يشترك العقل امر
 واحدا وانما يمكن واحدا في الحقيقة قدور بما يصنع بلزته اسماء كالشمرة من الاسحاد والسكر من الافراد
 ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اراد عدم الاحتياج اصلا فيلزم لان احتياج
 الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اراد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية
 فذلك ليس بلازم في المركب الحقيق ايضا كالسائط المتصرفة للمركبات المعدنية مثلا قلنا
 المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تصفى لها
 في الخارج اذ ليس من السكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

المفتركل منهما الى الآخر باعتبار
 من

بذلك السكر فلا يلزم
 من

٩ بل يكون بينهما تصادق بالساوا
او العموم مطلقا او من وجه وقد تبين
منه انه لا يخلو من وجوده او عدمه
او غلظة او حقبة او اضافية
او مترتبة من

صورا تبين على المواد في نفس الامر واستمرقا واما مثل الترتيب في السجيين فهل يعد
صورة جوهرية هي مبدأ الأكار اوهو مجرد المراتج المنصوص انذى هو من قبيل الاعراض
وان التركيب الحق في هل يكون من الجوهر والعرض فنية تروء (قال والابن قد تبين داخل A)
اجزاء المركب تنقسم المتداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينهما تصادق في الجلة
اما على الوجه انكلي من الجليتين بان يصدى كل من الجزئين على كل ما يصدى في عليه الاخر
فيكونان متساويين كالركب من المقتضى والى او من جانب واحد بان يصدى في احدهما
على كل ما يصدى في الاخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالركب
من الحيوان والساطق واما على الوجه انكلي بان يصدى كل منهما على بعض ما يصدى في
عليه الاخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالركب من الحيوان والابيض
واما المتباينة فاما متباينة كما في المشرقة من الاحاد واما متباينة محسوسة كما في البلغة من السواد
والياض او معنوية كما في الجسم من الهيول والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن
المحسوس والنفس المعنوية وقد تنقسم المتباينة الى ما تكون لشيء مع ماعرض له من الاضافة
لن لفاعل كالطعام لفسادته من لمعطى او الى السابل كالمطعم لضعفه في الانف او الى الصورة
كالافطس لانف فيه تضعف او الى الفساية كالتام لخلقة يترن بها الاصبع والى ما يكون لشيء
مع اضافته الى المادول كالمخلوق والرائق والى ما لا يكون فيما بين الله والمطلوب وهو ظاهر
وباعتبار آخر الاجزاء اما جوهرية كالنفس والبدن للانسان اوهو مية كلب ضرورة الوجود
والعدم للامكان او مترتبة من الوجودى والعدمى كالساوية وعدم المسبوبة للارادة وايضا
اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزبده او مترتبة
بعضها حقيقى وبعضها اضافى كما في السمر من الاجزاء الخسنة والزيب النسي (قال الجيب
الرايع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن باسما على اختلافها في ماهيته فذهب المتكلمون
الى انها يجعل للجسائل مطلقا هى بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست يجعل للجسائل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجسمول وذهب بعضهم الى ان المركبات
المجسمولة دون البساط استدل المتكلمون بوجود الاول ان كلاما المركبة والبسيطة يمكن لان الكلام
فيه وكل يمكن يحتاج الى الفاعل الماسبق من ان على الاحتياج الى الامكان ولما اعترض بان الامكان
نسبة تقتضى الثانية فتدعى البساطة اختار الجواب بله ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تقتضى
بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر
عن الوجود لا يفتل عروض الامكان لاجبة بسيطة كانت او مركبة وسنرى كونه ذاتيا لها انما
في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود بمقتضى لهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف
في الاحتياج الى الفاعل وقد يجيب بان العقل يمكن البسيطة مجسمولة لممكن المركبة مجسمولة لانه قد قرر
في الخارج جوع بساط المركب حتى الجزء بالصورى من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يفتل يجوز
ان يكون لكل حزن تقرر ووقوف تقرر المركب على تقرر المجموع كاصح في جوع التصورات وتصور
المجموع لا يفتل لفرق بين جوع اختفرت وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك
بحسب العقل بان يتق بالصور المتعددة كارة تصورات متخيلة وترة تصور واحد من غير ملاحظة
التفاصيل القاتى ان الفاعل لا بد ان يترق الى الماهية وبمبطلها تلك الماهية في الخارج حتى يعق
الوجود لا يفتل المطلوب عند قاتنها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حافة في الخارج
بكمها بل لا بد ان يتق شيئا منها بمقتضى لى افعال ولو جهة اجبة هي والامكان المطلوب متعقفا سوا

الماهيات مجسمولة خلافا لجمهور
الفلاسفة والمعتزلة مطلقا والى بعض
في بساطت لما وجوه الاول ان على
الاحتياج الى الامكان وهو صفة
لما هي مركبة كانت او بسيطة
بالنسبة الى وجودها الثاني لا يفتل
انما غير الا في تقرر الماهية بمعنى
صيرورتها تلك الماهية في الخارج
ويعلم منه ان يكون ذلك لان المطلوب
لترتد كماله عند انقضاء الوجود
لا يمكن ففاعل تأثيره في بين مجموع
الوجودات ووجود المجموع بحسب
الخارج غير معقول ثالث تقرر الماهية
ليس ذاتها بل يكون الفاعل ورد الكل
بان ما لها لى مجسمولة الوجود الزايع
المجمول اما الماهية او الوجود
او انصافها به او انصافها بالاجزاء
والكل ماهية وورد به الوجود الخاص
لما هي الوجود من

تحتقيق الفاعل اولا فلا يكون الفاعل تأثير فيه ولاه احتياج الى الفاعل لئلا يثبت له التأثير بالجملة
في الخارج بذاته الماسبق في حيث عدمه فيكون بالفاعل متروكة ولا يمتنع بمجولية الماهية موجبة
هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس بذاته بل من الفاعل وعن الثاني
انه لا يثبت الاصل انما هي المعلوم لانكون حاصلة متخلفة بدون لفاعل والحصول والحق
هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متروكة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأويل فيها
ومن الثالث انه ان اراد بغيره والحق والثبوت هو الوجود وان اراد بكون الماهية في نفسها سلك
الماهية في الخارج فيزدري ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجود الثلاثة على تقدير تمامها لا ينفرد
الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لا تراعى في ان الفاعل جملا وتأثيرا في الممكن فالجمل هو اما الماهية
او الوجود او اوصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل
من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المعلوم هو الماهية والجواب ان الزاع في الماهيات
اننى هي حقائق الاشياء لا في صفت هي عليه من الامراء فيحوز ان يكون المعلوم ذلك الشخص
الذى هو من افراد ماهية الانسان مثلا والوجود الخاص الذى هو من افراد ماهية الوجود
وكذا الاتصاف والاضمار (قال قالوا) احضرنا انما نعلم بعدم مجولية الماهية بان كون الانسان انسانا
لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال
والجواب انه ان اراد به يلزم ان يكون الانسان ليس بشئ بطريق السلب ولا سلب استغنائيه
فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الالجاب فصدق السلب
وان اراد به بطريق المعلوم بان يقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لانسانا فلا يلزم
ازومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للالجاب قال فان قيل يريد التثنية
على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس بالفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى الماهية
الممكن واخر بالنسبة الى الوجود حتى تكون الماهية مجولية كالوجود وان ليس بالفاعل تفرق في الخارج
بدون الفاعل حتى يكون المعلوم هو الوجود فقط بل اثر الفاعل بمجولية الماهية بمعنى صيرورتها
موجودة ومذكورة الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجولية كانه ليست
بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شئنا منها ليس نفسها
ولاداخلها فيها ليس بمقتصر فيه زاع او يتعلق بتخصيصه بالذات والافراد مادكره صاحب
المواقف وهو ان المجولية قد يرد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يرد بها الاحتياج الى الغير
على ما يميز الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم
الماهية كزوجة الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست زوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم
الوجود ككتاهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جمعا ليس بمئة او احواد كان جمعا ولا خفاء
في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جمعا من لوازم الهوية دون الماهية
وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط الا بمتل مركب لا يحتاج الى الجزء
فن قال بمجولية الماهية مطلقا انى بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجولية تنمض للماهية
في الجملة اعنى الماهية بشرط شئ وهي الماهية المخلوطة وصرجهما الى الهوية وان لم يصرض
للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد ان يصرض للماهية من حيث هي المجولية في الجملة بمعنى
الاحتياج الى الغير وان لم يكن معنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجولية الماهية اصلا
اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق
بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا
في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية وهذا ولكن لم يمتنع في زاع في المعنى (قال القائل)
الثالث في الواح الوجود والماهية (جمل صاحب الجمل يد الوجوب والكان والاحتياج وكذا

لو كانت انسانية الانسان بالفاعل
لما كان انسانا عند عدمه فلا يلزم
السلب والاحتمال العدول فان قيل
معلوم ان ليس هنا تأثير في ماهية
الممكن واخر في وجوده واراد ليس بها
تفرق في الخارج بدور الفاعل فالوجه
هذا الاختلاف فيجب بانه قد يرد
بالمجولية الاحتياج الى الفاعل
وهو من لوازم الوجود ككتاهي الجسم
دون الماهية كزوجة الاربعة وقد يرد
الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم
الماهية في المركب خاصة فن قال
بالمجولية مطلقا اراد هو ومنها
لهذه في الجملة ومن قالها اراد
ان الاحتياج الى الفاعل ليس
من عوارض الماهية ومن فصل اراد
ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية
المركبة دون البسيط وان اشتركا
في احتياج الوجود الى الفاعل متن

٢ ونحوه مناصح المنهج الا ولا
في اثنين وفيه مباحث متن

فقد وجد الحثوث في فصل الوجود وجعل التمين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وحمل
 البقاء والمطلوب فضلا على حدة وصاحب المواقف جعل التمين في فصل الماهية والوجوب
 وضابته فضلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا الماهية الاول ذكر القدر والحدوث
 في فصل الوجود وقبليه وصاحب التعريف جعل وجوب مقابله والحدوث والمطلوب من لواحق
 الوجود والبراق من لواحق الوجود مطلقا يقول بكون اكل من لواحق الوجود والماهية
 يصح على جميع التقادير (قال البحث الاول ٤) تمين الشيء وتخصسه الذي به يتفرع من جمع
 ما يدها غير ماهيته ووجوده وحده لكون كل من هذه الامور متشوكا بينه وبين غيره بخلاف
 التمين ولذا يصدق في قولنا الكل الماهية ويوجد واحد ولا يصدق في انه متعين وان كان التمين
 او التمين مفهوم ما كان صادقا على الكثرة وبين التمين والغير عموم من وجه لتساويهما
 على تشخيصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في ماهية مثلا فان كلا منهما متشخص في نفسه
 ومميز عن غيره ويصدق في التمين دون الغير حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث تعتبر الاكل
 كالاتواع المتبر شرهما في الجنس (قال البحث الثاني التمين ٦) امر اعتباري لا يصدق له
 في الاصلان لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكانه تعين ضرورة ويقف الكلام
 اليه ويسلسل فلا يقل لانسم انه لو كان موجودا كانه تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات
 مشاركة في الماهية ليجاز في التقادير التمين وهو متوحد بل هي متضادة بالماهية متقاربة بالذات
 وانما شارك في لفظ التمين اذ في مرضي لها وهو مفهوم التمين قلنا ضروري ان لكل وجود
 ماهية كلية في العقل ولن امتنع نمد افرادها بحسب تقارح وهذا في حق الواجب محل نظر
 فلذا خصص الماهية بالذات والاركان المتناقضة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التمين
 نفسه لازما عليه ليسلسل قلنا لان ماهية التمين كلية وانما لا يرتبط بصيات احدا منه التي
 لتقبل الاشتراك وتعارف الموضع والمرضى في الامور الموجودة في الحسارح ضروري وانما يصح
 الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كعدم العلم وحدوث الحدوث الثاني قال قديس: دل
 اي على كون التمين اعتباريا بل هو لا يوجد في الخارج توقف مرضه لحصة هذا الشخص في النوع
 دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التمين فدورا وتعيين
 آخر فيسلسل وهذا هو ما يدعى قولهم لو وجد لفرق انفسه الى الماهية على تميزها فلا يرد
 ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبغيرها من الفصول لانهذا التمين فار قيل لم لا يجوز ان يكون له مرض
 هو الحصة المتبر بهذا التمين لانهما سائق يلزم الحاصل ان كان مرضه ليس هو المرض
 الايض به لا يارض آخر واصله ان ذلك دور حية فان الماهية اذا وجدت وجدت متحصصة
 متبر بها مرضت من التمين كحصة التمين من الجنس كذا في الفصول ولا يتوقف اختصاص
 كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المرض يتقدم على المراض بالضرورة
 فكذلك تميز ملكية مزايا الوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصل انواع من الجنس
 فان التميز الذي على الوجود لا يرد نظر لان تقدم مرض التمين عليه فانهما باذات دون زمان
 وهو لا يستلزم تقدم ماضيه بل زمان بلوا ان يكون الشيء محليا اليه ولا يكون متقارنه كذلك
 فان قيل المرض يتقدم هو هذه الحصة ميزان تقدم الهذبة وهو التمين والغير فلتعلم معنى
 انه مرض الهذبة فلتعلم ان يكون هذبتها بهذا التمين (قال احوج المتألف ٧) اي انما
 يكون التمين وجوبا وجودا ولا تعجز التمين لكونه عبارة عن الماهية مع التمين وهو موجود
 وانما الوجوب موجود بالضرورة واجب بل انما يرد التمين الموصوف: تمين فلتعلم
 ان التمين عارض لا يرد منه وانما يرد في المجموع المركب فلانسم انه موجود فان الوصف

٤ التمين بغير الماهية والوجود
 والوحدة اصدقها على الكل
 دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة
 بخلاف التعريف صادقا ان اذا اعتبر
 مشاركة الشخصين في ماهية
 اذا اعتبر المشاركة او سكتا الغير
 كلياً فليست ماهية من وجه متق
 اعتباري لوجهين الاول انه لو وجد
 لكان له تعين وتساوي: قال قبل السجود
 ان التقادير بالتمين هو الاشتراك في الماهية
 واشتراك التمين غلط او مرضي
 قلنا كل تعين عند العقل ماهية
 سواء تعددت افرادها او لا فلا يوجد
 في الخارج لزم التمين اضره وفلان قيل
 انه به: قد امكن ان اعتباريا بالتقادير
 المرض والمرضى في الامور البنية
 ضروري الثاني انه لو وجد توقف
 انفساه الى حصة الشخص
 من النوع على تميزها بدورا وليس له
 فان قيل الماهية اذا وجدت وجدت
 متحصصة مرضه بالتمين لانها
 يتوقفان فليعلم ان يلزم تميز سابق
 قلنا تقدم المرض باوجودا: تقارن
 الغير ضروري فيه نظر متق
 ٧ وجوده لاول انه جزء التمين وهو
 موجود قلنا الوجود معروض التمين
 لا المركب من المرض واسا مرضي
 فانه اعتباري فان قيل التمين هو
 الشخص كذا مثلا واخفا: وجوده
 وبس مفهوم مجرد الانسان
 بل هو في آخر فسميه التمين فيكون
 جزءا من الوجود في حد ذاته
 انه الانسان اقيس بالمرض
 المتخصص بالمجموع وتساوي ذلك
 بالشيء هو المتخصص بالكل والكل
 والاي: متفردة
 فلو جوده ضروري وانما الكلام
 في التخصيص انما ان طبيعة النوع ٩

٩ الواحد لا يتكرر بنفسه بل لا يتضاف اليها وهو المراد بالتشخص ان ذلك لو كان عدما لما كان متبعا في نفسه فلا تميز غيره قلنا غير المتنازع الرابع لو كان عدما لكان عدما لا تميز مطلقا اولتين آخر عدى اوتوبتي فيكون نبوتيا لان رفع العدى في حكم الاشكال واحد قلنا بعد المساعدة على ان العدى عدم لشي وان يقضه نبوي ان اريد باللاتمين والتمتين مفهومهما فلا حصرهما ما صدقا هذه فلا يلزم كون ما صدق عليه اللاتمين عدما المتسايس لو كان عدما لكان عدما لما يتايف قلنا كعدم مشترك بين الافراد كعدم الإطلاق فلا يكون متغيرا وان لم يكن زما جواز امتحاكه من عدم الإطلاق ما صدق عدم الإطلاق بدونه فيكون انشئ لامتطافا لامتناهيا واما العكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التمين لم يمتنع اشتراك بين الافراد وتمايزها باعتبار الخاصة وان اريد التمين الخاص لم يمتنع كون الشيء لامطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتمين آخر

٩ افراد انواع المتمايز بموارض مخصوصة ربما تنهى الى ما يفيد الهذبة والعدى يطلق على المدموم وعلى عدم امرها وعلى ما يدخل في مفهومه المدموم والوحدوي بخلاف والحقيقى على ما هو ثابت في نفس الامر من غير تذبذب لمرض واحد غير الاعتباري بخلافه فيجسد نظري المراد بالنبوتى والعدى ان التشخص هو تلك العوارض اربا يحصل منها من الهذبة او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق جليا

اذا كان من الأمراض المحسوسة كآفى الجسم الايض لم يكن المصروع الامر كما اعتبارا فكيف اذا كان موجودا نفس المتنازع ومرض صاحب المواقف بل المراد بالتمين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شيء آخر يسميه التمين فيكون جرأ من زيد الوجود فيكون موجودا ولجوابنا قلنا ان ليس مفهومه مفهوم انسان الكلى الصادق على عمرو ولكن ما لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالوارض الخصوصية الشخصية الذى لا تصدق على غيره دون المصروع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاین ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المجموعات وهم لا يسمونها التمين بل ماه التمين الشاى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكرر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تتخفى الوحدة والكثرة وانما تتكرر بما يضاف اليها من العوارض الموجودة الخصوصية التي بانكون محسوسة هو المراد بالتشخص الثالث ان التمين لو كان عدما لما كان متبعا في نفسه اذ لا هوية لامدموم فليكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا يثبت له يصلح سببا لتغير الشيء بمعدله بحسب المتنازع والجواب انه لا ضرورة ان ما يضاف الى الطبيعة ويمتصا ويكتسها هي العوارض الشخصية ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التمين لو كان عدما لو ليس عدما مطلقا لكان عدما لا لاتمين مطلقا او معدى اذ لا يخرج عن التقيض وذلك التمين اما عدى اوتوبتي وعلى التقدير يلزم كونه وجودا اما على الاولين فلان تقيض العدى وجودى واماعى الثالث فلان حكم الاشكال واحد والجواب اننا لان ان العدى يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون عدما في الخارج على ما ادعينا من انه اعتبارى ولو سلم فلان لم ان تقيض العدى وجودى كالمسمى والاعمى ولو سلم فان اريد بالتمين وللا تميز مفهومهما فلا حصر لجواز ان يكون التمين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلان ان كل ما يصدق عليه اللاتمين فهو عدى ليكون تعينه نبوتيا كيف واللاتمين صادق على جميع المتشاكى ولو سلم فلان تماشى التمينات لم لا يجوز ان تكون متضايفة مشاركة في مرض هو مفهوم التمين الفلسفى ان التمين لو كان عدما لكان عدما لما يتايف ضرورة كالاتفاق والكمية والعموم وما يبرى مجرى ذلك فان كان عدما للاتفاقى او لما يساويه كالكيفية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق كان التمين مشتركا بين الافراد كعدم الإطلاق لا لتقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق وعدم الإطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التمين فلا يكون متغيرا فلا يكون متبعا وان لم يكن التمين عدما للاتفاق ولعدمه لا لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق لزم جواز لا ينفك بين عدم الإطلاق وبين ذلك المدموم الذى هو التمين وذلك اما بان يصدق عدم الإطلاق بدون التمين فلزم كون الشيء لامطلقا ولا تميزا وفيه رفع التقيضين واما بان يصدق التمين بدو عدم الإطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومتبعا وفيه جمع التقيضين والجواب انه ان اريد بالتمين الذى يسميه عدم الإطلاق مطلق التمين فلان امتناع اشتراك بين الافراد كعدم الإطلاق واما يمتنع اولم يكن تمايز الافراد بالتمينات الخاصة المروضة لمطلق التمين وان اريد التمين الخاص فخطأ انه ليس عدما للاتفاق ولا لا لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق بل لامر يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه الذى هو ذلك التمين وهو لا يستلزم الاكون الشيء لامطلقا ولا معينا بذلك التمين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتمين آخر (قال خاتمة ٩) تصور الشيء بوجه ما وان كان كائنا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

تستدعي قصورات مخصوصة لابد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التامين وجودي
 او عدمي اعتباري او غير اعتباري من سبل ما هو المراد من هذه الالفاظ فتقول الحقيقة
 تنوع في نفسها او بعلاها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يمرض اهلها من
 الكليات والكيفيات والاضاح والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنقسم الى اراض
 الى ما يفيد الهدية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى الموارض المشخصة
 فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخيص هو تلك الموارض
 او ما يحصل منها من الهدية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع وهذه الحادثة
 او نحو ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقبل
 العدمي المعلوم وقبل ما يكون عدما مطلقا او مضافا مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شله
 او غير مركب كعدم قبول الشركة وقبل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل
 الشركة ولو وجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا ولا يدخل في مفهومه
 العدم والصبر بالمعنى دون اللفظ حتى ان الهمي عدمي والاعدم وجودي وفي الموقف ان
 الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لان يكون ذلك
 باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به في اي في العقل دون الخارج كالانكان وهو
 اعم من الوجود لجواز وجودي لا يمرض له الوجود ايدا لكنه بحيث اذ ثبت لموصوفه كان ذلك
 بوجوده له وهذا ما قاله لافانسي الارموي اذا قلنا شي اء وجودي لانني اء دائم الوجود بل
 نعمتي اء مفهوم يصح ان يمرض له الوجود الخارجي عند قيامه وعند قيامه بمعلوم
 لا يكون له وجود وكأنه يريد الاعم من وجه والافق الموجود بالاسمي وجوديا كالانسان وغيره
 من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو مالا تحققه الا بحسب فرض العقل وان كان
 موصوفه متعاقبة في نفس الامر كالانكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث
 اذ انسه العقل لي الوجود بعقله وصفا هو الامكان وبما له الحقيق اذا تقرر هذا فلا يخف
 في ان الموارض المشخصة وجودية والهدية اعتبارية وغير الفرد عما عداه وعدم قوله
 الشركة وكونه ليس غيره اولا قبل الشركة عدمية (قال المصنف اثالث ٨) لابد في انه
 من كون المفهوم بحيث لا يمكن لعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة
 ذهابا معلوما لا يحصل بانفعال الكلي الى الكلي لان كلاما من النظم والنظم اليه والانعزام لكونه
 كليا يمكن لعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يناسي من الافراد وان كان بحسب
 الخارج ربما لا يوجد منه الافراد بل يتمتع بعمده كمنه اواجب فان قيل حكم الكلي
 قد يخالف حكم كل واحد فيقول ان يكون كل من النظم والنظم اليه كليا والمجموع جزئيا
 قلنا لا معنى للانفعال هنا سوى ان العقل يعتبر مفهومه كليا كالانسان ثم يبتزله وصفا
 كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالوصاف الكلية لا ينتهى الى حد الهدية
 حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخيص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية
 بأكملها وقد يجاب بان المراد ان انفعال الكلي الى الكلي وتقيده به لا يستلزم الجزئية والتشخيص
 وان كان قد يفيد ما فكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهرات الخمسة والجسم انما
 والحياوان الساطن والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئيا بل قد يكون كلية وهذا ان الوضوح
 بحيث لا ينبغي ان يضره فاضلا عن ان يحصل من المطالب العلمية فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون
 ما ينضم الى الكلي وتقيده الجزئية جزئيا ولا عمالة مفهوم كلى يتفرقا ما ينضم اليه وبوجه
 جزئيا وتسلل قبله ليس هناك موجوده الكلي واخر ينضم اليه ويصمم جزئيا بل الوجود

٨ التامين يتوقف على امتناع
 الشركة ذهنا فلا يحصل بانفعال
 الكلي الى الكلي ولو بحيث يمنع
 الشركة حينئذ يستند هذا الى
 ارادة القادر المتخاضر وعند البعض
 الى الوجود الخارجي تحققة صده
 قطعاً وسعداً او مضافاً بشدة
 الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد
 الطية ولو سلم فالكلام في خصوص
 التخصيص وعند التلاصق الى نفس
 المادية فيقتصر في فرد او الى المادة
 المشخصة بالاعراض التي تظهرها
 بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيكثر
 بتكرار المواد القابلة لا يتكرر وانها
 واعتراض بان تامين الاعراض انما
 هو تامين المادة فتعنيها بها دور
 واجيب بان تعنيها بالاعراض لا
 بتعيينها قلا يمكن تامين المعايضة
 بما ينضم من الصفات وتكررها
 افر او يتكرر من

الانحصار والمقتل ينزج منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة
 والمقصود ان المسنى الذي بسببه استع لمقتل فرض سق المضمون على الكبرين لا يصلح
 ان يكون انضمام الكل الى الكل بل التخصيص ينددنا الى القاعد المختار كسائر المحركات
 بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من انضمام وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج
 فمقتل بانها اذ تحققت لم يكن الافراد خصوصاً لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد
 والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل قار قبل فيزمن ان لا يتعدد التمين لان الوجود امر واحد
 قلنا هو وان كان واحداً بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والاشكال والمواد
 وسائر الاسباب فتعدد التمينات واعترض بان الدور ان لا يفيد الية فيصور ان يكون الوجود ماحمه
 التمين لا ماحه التمين فان قيل نحن قطع بالتمين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع
 ماحدها قلنا قطع النظر عن اشئ لا يوجب استغناء عند الوجود لا بد من ماحية واسباب
 فاعلية اوما ية وبذلك امر يستند اليه الوجود فيصور ان يند التخصيص ايضا اليه ولو سلم
 فالوجود لا ينضم الا تبا ماو لكللام في التمينات المتصورة ملائمتها لما بدت اى اوجود
 كل فرد يتلقى تمينه الخاص ويثبت الفلاسفة ان التمين قد يستند الى الماهية بنفسها
 او بوازيها كما في الواجب فيخصر في شخص والازم تختلف المعلول عن علتها لتلقى الماهية
 في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرها منفصلاً عن
 الشخص لان لست الى كل الافراد والتمينات على السواء ولا حالاً فيه لان الحال في الشخص
 لا تقتضيه اليه يكون متأخر عنه ويكونه على تشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصح هذا
 الشخص الا بهذا الشخص يكون متقدماً عليه وهو حال تمين ان يكون محلاً له وما ذكرنا من
 ان في الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التخصيص اقرب ووفق كلامهم والمراد بعمل
 الشخص مروضه في الاعراض ومادة في الاجسام وشمله في التفرس على ما ذكرنا من حدوث
 النفس بعد البدن وتبينها في القول المجرد تستند تميها الى ماحيةها فيخصر كل في
 شخص لا الى مجرد الانضمام كقول الفلاسفة لاول مثلاً على ما قيل لان هذه الاضادة متأخرة
 عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتبينه والاستعداد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها
 او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا بد ما قيل ان غير ان تنصل لا يخصص فيها يكون حالاً
 في اشئ او محلاً له لجوز ان يكون حالاً في محله ولا اعترض بان المادة التي لست اليها الشخص
 تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما الماهية فلا تتعدد افرادها او تشخص المعلول
 فيدور او مادة اخرى فيسلسل اجيب بانه لما فيها من الكليات والكميات والاضاح وغير ذلك
 من الاعراض التي تتماثل عليها تباقي الاستعدادات حتى لو ذهب الى غير النهاية لم ينح على ما
 هو اربهم فيها لا يمتنع في الوجود كالحركات والاضاح فتلكه واذا انتم الشخص الى المادة تميزت
 افراد الماهية بكثر اود والمادة قابلة للتعدد اذها ما لا تقتصر على قابل آخر وانما تدور الى فاعل بكثرها
 واعترض على ما ذكرنا في حتمها قد ما به بان تمين لاضاح الحاله في في الماهية فتعين المادة
 على ما سيجي في توقيت المادة بها كل دورا واجيب بان تمين الادة الماهية بنفس الاعراض الحاله
 في المادة المعنية تمين ما لا تميزها الحاله تمين المادة وحاصلا تميناتها تميزها وتبينها مع
 تميزها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكل الى الكل الا انه يد عليه انه لا بد
 ذلك ثم لا يصح تكثر الماهية تمين افرادها بما لها من الصفات المتفرقة العارضة لها
 غير لزوم مادة (قل التهج على في الوجوب والاتحاد والاكمل ٩) جعل الاشخاص من لواصف
 الوجود والماهية نظرا ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حالها او الى ان من اوصاف

المهمة المعلقة لكونه في ذاته (المتكامل اولاً المراد بلواحقها ما جرت العادة بإيهت عنه بعد البحث عنها) (البعث الاول ٧) قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذ لسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لآخر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والا كمال لان حل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يوجب كافي قولنا الباري تعالى موجود والا ربما يوجد لها الوجودية وقد يتبع كافي قولنا اجتماع اقيضين موجود والا ربما يوجد لها الفردية وقد يمكن كافي قولنا الانسان موجود او يوجد له الكفاية والاختصاص في حصولها عند حل المدم او الربط بواسطة لكنه مندرج فيا ذكرنا من حل الوجود او الربط بواسطة لكونه اعم من الابعادي والشيء وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يدرس طرق الاكتساب الا انها قد تصرف تصرفات لفظية كالوجود والمدم فبما الوجود ضرورية الوجود او اقتضاؤه او امتناعه المدم الامتناع ضرورة لعدم الاقتضاء او امتناع الوجود والا كمال جواز الوجود والمدم او عدم ضرورتها او عدم اقتضاء شيء منها ولهذا ابتدأنا من ان يقال الواجب ما يتبع عدمه وما لا يمكن عدمه والمتبع ما يوجب عدمه او لا يمكن وجوده واليكن ما لا يوجب وجوده ولا عدمه او لا يمكن وجوده ولا عدمه واوكال القصد الى ثلثة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكلا لوجود الذي هو اعرف من المدم لما له يعرف بذاته والمدم يعرف بوجه ما بالوجود والامتناع في ان مفهوم الوجوب والامتناع وجودي او عدمي يبنى على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما في الواجب فكما اقتضاه الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يتنازل الواجب عن الممكن والمتبع واما في الممكن فكما احتاج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاه الوجود او عدمه او ما به يتنازل الممكن من الواجب والمتبع فان البحث الثاني قل من الوجوب والامتناع ١٦ قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء اولا وجوده في نفسه او ضرورية وجود شيء آخر اولا وجوده ان كانت باظر الى ذاته كوجوب الباري وعدم اجتماع اقيضين وجودية لازمة لعدم الفردية لها فذاتي ولا مفترى وهو وان لم يتفك من ذاته كمن قد ينظر الى خصوص الملة كوجوب الحركة للغير المرى واشتاع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكتاب واشتاع سكونها له وقد ينظر الى وقتله كوجوب الانخفاض للغير في وقت الملة لفصوصه وامتناعه في وقت التزجيم وقد ينظر الى ثبوت المصولة كوجوب الحركة للجسم اذا حوذا بشرط كونه متحركا واشتاع السكون له حيث ان (قل والموصوف بالذات ٨) يعني اذا اخذ الوجود معمولا لا موصوف بالوجوب لذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالاشتاع لذاتي يكون متبع الوجود لذاته كاجتماع اقيضين وانما اخذ رابطة بين الموضوع والمصولة فالموصوف بالوجوب الذي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى الذات الموضوع كالوجودية للاربعة والاشتاع الذي يكون متبع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالوجودية مثلا واجب لوجود لذاتها اي واجب اشترت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته يعني تقتضيه الوجود بالذات بالزم المحال وبهذا سقط ما ذكر في الموقوف من ان الواجب والامتناع والامتناع المعنوي ضما ههنا غير الوجوب والا كمال والاشتاع التي هي جهة ان القضاة وسودها والا كمال لولم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان لا يكونها واجبة لذات القوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطان انشال

٧ هي معلقة تحصل من نسبة المفهوم الى ملة البسطة او المركبة اذ حل الوجود او ربط بواسطة فيجب قد يتبع وقد يمكن تصورهما ضروري والتمريف يحصل ضرورة الوجود وضرورة لعدم والضرورية لنظري من

١٦ والا كان ان كان بالنظر الى الذات التي غذائي بالاعمير على ارضي او في غيرها من

٨ واجب الوجود لذاته او متبع الوجود لذاته ان اخذ الوجود معمولا وواجب الوجود لشيء او متبع الوجود له نظرا الى ذاته او اخذ رابطة فلازم الساهية كوجبة الازمنة واجب الوجود لذاتها لا واجب الوجود لذاته من

يتمتع بأن معناه أنها واجبة الثبوت للامعية بقدرها من غير احتياج إلى امر آخر وكله
 يجعل بعض القضايا خلوا من كون الوجود فيه مجهولا أو رابطة كقولنا الإنسان كاتب ويمنع
 أن يكون معناه أنه يوجد كاتبا أو توجد له الكتابة بل معناه أن ما صدق عليه هذا يصدق عليه
 ذلك أو يجعل والمحققون على أنه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك أو ثبت ويصدق عليه ، يجعل
 ونحو ذلك لا بحسب السبلة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التبريد (قال والامكان
 ذات لا غير) إذ لو كان غيرا لمكان الشيء في نفسه واجبا أو ممثما أي ضروري الوجود والمعدم
 بالذات ثم يصير لاسروري الوجود والمعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا
 معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة
 الوجود والمعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
 الوجود مقابل للوجوب وبمعنى الامكان الخاص والامتناع فيصدق على المتمتع به يمكن المعدم وقد
 يؤخذ بمعنى سلب ضرورة المعدم فيقابل الامتناع وبمعنى الامكان الخاص والوجوب فيصدق على
 الواجب أنه يمكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي بالامكان العملي فإن العامة
 تعهم نفى الاشعاع عن امكان الوجود نفى امتناع الوجود ومن امكان المعدم نفى امتناع المعدم وقد
 سبق إلى كثير من الأوهام أن الامكان العام مضموم وما واحد بامكان الخاص والوجوب والامتناع
 هو سلب ضرورة أحد الطرفين أي الوجود والمعدم وهو بعيد جدا إذ لا يفهم هذا المعنى من امكان
 الشيء على الإطلاق بل لا يفهم من امكان وجوده في الامتناع ومن امكان عدمه في الوجوب
 ولهذا يقع الممكن انعدام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل إلى المتمتع وإلى الممكن
 الذي أحد أقسامه أن يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يصل ما يقال
 على قاعدة كون تقيض الآخر اخص من تقيض الاخص من الملوحة هذا المصدق قولنا كل ما ليس
 بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لأن كل ما ليس بممكن خاص فهو ما واجب لو تمتع
 وسككت منهما ممكن فلم يلزم أن كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر
 إلى الاستقبال ٢) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر إلى الماضي والحال وذلك
 لأن الامكان في مقابلة الضرورة وظلا كان الشيء اخص من الضرورة كان اخص بل الممكن
 وذلك في المستقبل إذ لا يلزم فيه حال الشيء من الوجود والمعدم بخلاف الماضي والحال فله
 قد تحقق فيهما وجود الشيء أو عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبال المعدم في الحال
 لأن الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد فإن المعدم أيضا ضرورة فيجب الخلو عنه أيضا وتحقيقه
 لا يمكن في جباي الوجود والمعدم وكان الوجود يفرجه إلى جانب الوجود وينتبط الخلو عنه كذلك
 المعدم يفرجه إلى جانب الامتناع فلزم اشتراط الخلو عنه أيضا فيلزم ارتفاع التقيضين
 بل اجتماعهما والتظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالامكان الاستقبال امكان حدوث الوجود
 وطريقه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم حدوث الامكان حدوث المعدم يلزم اشتراط
 الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في شأن المعدم بمعنى امكان طر بان المعدم
 وحدوه ينتبط الوجود في الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر) إشارة إلى الامكان الاستعدادي
 وهو تهوؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض يتحقق بعض الاسباب والشروط
 بحيث لا يشتهي إلى حد الوجوب الحاصل عند تمام المادة ويتفاوت شدة وضعفها بحسب القرب
 من الحصول والمعدم منه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه أو القليل كاستعداد الانسانية
 الحاصل للغة ثم للغة ثم للغة ثم للغة كاستعداد الكتابة الحاصل للجبن ثم للأطفال وهكذا
 إلى أن يتم وهذا الامكان ليس لازما للامعية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد المعدم بمحدوث

٢ أو المعدم فيم الامكان الخاص
 وضرورة الطرف الآخر فيصدق على
 المتمتع بممكن المعدم وعلى الواجب
 يمكن الوجود وقد يتوهم أنه بمعنى
 سلب ضرورة أحد الطرفين فيم الكل
 عن

٣ ومن اشترط فيه المعدم في الحال
 كانه اراد به امكان طر بان الوجود
 في المستقبل في امكان المعدم يشترط
 الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين
 التقيضين من

٤ بمعنى تهوؤ المادة لحصول الشيء
 باختيار تحقق الشروط متساوت
 شدة وضعفها وتسمى استعدادية
 متن

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو مقبوس الى الوجود واما مع اعتبار الوجود او العدم فيعرض الوجوب والامتناع اخري فهو ينشأ عنهما نقلا لا تحقعا من

٧ يشترك في اسم الضرورة عند تقابل المضاد البوحي حيث تصادفان عند انقضاء بناءيهما فينتج الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتين مع اختلافهما بين الذاتي وغير الذاتي من الوجوب والامتناع لاستزاده الامكان المناس في الذاتي والاستدلال بان الذاتي لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة وبين الامكان والذاتين انفصال حقيق والانقلاب محال فان قيل الحساد تتسم في الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمت قلنا في بين ازالة الامكان وامكان الازلية فاطلقت مكر في الازل والابد والحادث في الازل منته دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود غيري لاذني من

بعض الاسباب والشرائط وعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفضل (قال وعرض لا ٢) يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة باقير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت منتهة بالغير وانما يرضى لها الامكان الصريح اذا اخذت لامع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيثبت يحصل من هذه المقابلة مقول هو الامكان فالامكان ينشأ عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب استعماله بان لا يلاحظ للماهية والعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتهنا بالغير اللهم الاعلى رأى من ثبت الواسطة (قال والغير بان ٧) بين ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يشتركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاد في الية واذا اخذ الوجوب والامتناع تقابلي المضاد في الية بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر الى عدم صدق في كل منهما على ماسد في عليه الاخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير ينتج عدمه بالغير والعكس وكل ما يجب عدمه بالغير ينتج وجوده بالغير والعكس واذا انضبط كل منهما الى الوجود او الى عدم امتنع صدق في احدهما على الاخر فلا شيء يجب وجوده ويمتنع وجوده ولا شيء يجب عدمه ويمتنع عدمه وهو ظاهر فيهما مع الجمع دون الخلو اذ لا يصح شي منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه التفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتهنا بالغير محايض انقلاب احدهما الى الاخر بل بعدم الوجود الواجب بالغير لا يتضاء علة فيصير ممتهنا بالغير ويوجد الممتنع المدوم بالغير لحصول هلته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا مع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا ومتهنا بالذات دون الخلو لارتفاعهما في الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الاخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير مع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الجمع بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الامتكانا وهو يتا في الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لواجب اجتماعا زم توارده العنيتين المستلتيين اعني الذات والغير على محلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير لانه لو كان كذلك لارتفع بالارتفاع الغير فيمكن واجبا بالذات وفيه نظر لادان لم لانه لو كان واجبا بالغير لارتفاعه بارتفاعه والما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظرويين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيق بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود ولا وائا اما ان يكون ضروري العدم او لا فثلاثة لا يجمع ولا يرتفع وهذا في الصنفين منفصلتان كل منهما كسمة من الشيء وتبينه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما قرئ في موضعه والاعتراض بصري الوجود والعدم ليس بشي لانه مفهوم اذ لا يحل العقل ان يكون ضروري العدم وهذا كما يشال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او متني بفرض مفهومها هو ثابت ومتني فيضمان اوليس ثابت ولا متني غير ثقتان فقول هذا المفهوم متني لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان بالذات لا زول فلان قيل لا يجوز ان يختلف معنى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حيث لا يكون معنى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحساد تتسم في الازل لان الازلية تنافي الحادث ثم يغلب ممكنا فيها لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم يغلب بعد وجوده ممتهنا ضرورة امتناع

القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بل قركم في الاول ان كان قيدا للحدث فلا ينسب
 انه يصير ممكنا في الازال بل الحدث في الازال متعزلا واما ان كان قيدا، لم يتعزلا لانسان الحادث
 متعزلا في الازال بل هو ممكن ازالا ويدا فلان لا يمكن ان يتعزلا الحادث و كمال الازالة متعزلا عنه
 دائما ولا انقلاب اصلا ومن كذا في بل لا انسان مدفوعة اخرى بمذوجوه نصير متممة بالذات
 بل انما تقع بغير مانع هو المحصول حتى لو ارتفع لبق ضرورا كما كان (قال المصنف الثالث انا جعل
 او جود رابطة ٢) بين الموضوع والموضوع كالتبعية في الازالة من الوجوب والامتناع
 والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كوكب من حيث انها ثابتة في نفس الامر تسمى
 مادة القضية ومن حيث انها تمقل او تنقل تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان تكون
 فيها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحيث تصدق في القضية او لم تطابقها بان تكون اعم
 منها او اخص او بينا وحيث قد تصدق في القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان بالانسان العاقل
 وقد نكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان بالانسان العاقل والى هذا صرحوا على المواد بانها وزوا
 الى الجهات بلها من التفاصيل لان الفرق من معرفة نفسا بتركيب الاقضية لا يستخرج
 نتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها بل من نفس الامر بل بحسب جهاتها
 المختصة عند لئق ثم صرحوا منهم مزيد بان المتعزلات في الازالة هي بل الازالة حتى تكون مادة
 نسبة الموضوع الى الانسان هو الوجوب سواء كان الانسان حيوانا وليس بمحيوان اوان لم يكن
 والسلي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بمحيوان
 هو الامتناع والظاهر الاول ثم الصفتون على ان في كل قضية الوجود واللا وجود رابطة
 والوجوب والامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح بها سواء كان المحصول احدهما
 الامورا وغيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في حق وجود واجبا وبوجوده وجودا
 وقولنا جهة الوجود متعزلا وممدوم في حق وجوده متعزلا وممدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا
 وقولنا الانسان ممكن وموجود في حق وجوده ممكن وموجودا فلان كان المحصول احد هذه الامور
 تعدد الاعتبارات اي متبرجود هو المحصول واخر هو الرابطة والوجوب او امتناع او امكن او امكن
 هو المحصول واخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها
 بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذت بالوجوب والامتناع غير ذلك فلا كان ويمكن الوجود لغيره
 يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده لغيره انما هي
 وقد يتعزلا كالموت المستحق وقد يمكن كسواد الجسم وهذا حتى قولنا كل ممكن الوجود لغيره يمكن
 الوجود في نفسه من غير عكس (قال المصنف الرابع ٤) لاختلاف في الازالة امتناع اعتبار صفى وكذا
 الوجوب والامكان عند الصفتين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا وروية لو كان
 ممكنا لكان جائزا لان النظر الى ذاته فترى الواجب واجبا وروية محال لما سبق من امتناع الانقلاب
 والواجب لله بالوجوب فيقول لا لادم الى وجوده وبل في السلسل في الامور المتية الموجودة معاوه
 محال وكذا الامكان ولما كان هذا المليل يبينه جلا في الوجود والية والقدم والحديث والوحدة
 والكثرة والتمتع والموصوفية والزموم وتوكلت جهة صاحب التلويحات تأويلنا ذلك فقال كل
 ما يكون نوعه بالسلاسة تدعى على ما ذكره في بحث يكون له فرد يرضى منه موصوفا بذلك
 النوع فيكون فهو متعزلا تمام حقيقة هو لاهله بالواطاتورة وصفها ضاهجه لاهله بالاشتاق
 يلزم انه كونه اعتبارا فلا يلزم السلسل في الامور الموجودة لاهله بالمتن الدور الموجودة متعزلة
 بمفهوماتها فيكون السواد اسودا لاهله بالاطول طولا وحر ذلك فقل لم لا يجوز ان يكون وجوده
 الوجوب مثلا كونه ونفس ما عينه لاهله زائد اهله قائمه كياض الجسم لانه السلسل وكذا البراق

٢ فلان لا في نفسها مواد القضايا
 واما بالنقل او التلطف جهاتها
 وحيث ان كان المحصول احدها
 او الوجود او احد كما في قولنا الباري
 واجب او موجود واجتماع التقطيعين
 مجتمع او ممدوم والانسان ممكن
 او موجود متعدد الاعتبارات ويكون
 نسبة المتعزلات موضوعاتها بالوجوب
 ونسبة الغيرين بالامكان وكل ممكن
 الوجود ولفظه يمكن الوجود في نفسه
 من غير عكس

٤ كل ما يوصف اى فرد يرضى منه
 بمفهوه كالوجوب والقدم والوحدة
 ومقا بلا نهيا والتمتع والية
 والموصوفية فهو اعتبارا في الوجود
 في السلسل القطع بامتناع كون
 الصفة الموجودة المحصورة على الشيء
 بلا تنسيق فيه وانما ذلك في
 الاعتبارات بمعنى كون الشيء واجبا
 في الخارج له بحيث اذا عقل مستندا
 الى الوجود لم في العقل مقبول
 هو الوجوب وكذا الكلام في البراق
 من

قلنا لا لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالواطأة ضرورة وللإلزام لعل لأن الوجوب إذا كان واجبا
 كان جلا للوجوب عليه بالاشتقاق في دون الواطأة لأنه لا معنى لقواجب العامة للوجوب وأما
 إذا ورد أن الوجود موجود بمعنى أنه وجود والوجوب واجب بمعنى أنه وجوب والامكان يمكن بمعنى
 أنه إمكان إلى غير ذلك فيمكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك في الأمور الاعتبارية
 بأن يعتبر الفعل له أوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في التراجع وقرره
 في المعارضات بوجه آخر يتدفع عنه هذا التعميم وهو أن الوجوب والامكان والوجود والوحدة
 والكثرة والتعيين وهو ذلك حالها واحد في أنها أمور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود
 فيه وحدة وتعيين ووجوب وامكان وقدم أو حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة
 موجودتها الامكان موجوده وحده موجودة وهي جرفان السلسل في وحدات الامكان وامكانات
 الوحدة التي هي أمور مرتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بأن ليست الوحدة نفس الامكان وكما
 يلزم سلسلة من وجوبات الامكان وامكانات الوجود وأخرى من ثبوتات الامكان وامكانات التعيين
 وعلى هذا نفس ولما كان ههنا مغلطة شكل وهو أننا ظلمون بأن الجاري نسا له موجوده وواجب
 ومتممين وواحد وقديم وبقي في الخارج لا في الذهن فقط وكذا المالك الإنسان حدوثه وكثرته
 ونحو ذلك أشار إلى الجواب بأن هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما أموراً متعقبة
 في الخارج لها صور معينة فائدة بالوضوحات كباقي الجسم لأن معنى قولنا ليس تعالى
 واجب في الخارج أنه بحيث إذا نسب العقل إلى الوجود حصل له مقول هو الوجوب ومعنى قولنا
 الإنسان يمكن أنه إذا نسب إلى الوجود حصل له مقول هو الامكان ومعنى قولنا
 الشيء متعين أو واحد أو كثير أو قديم أو حادث في الخارج أنه بحيث إذا نسب العقل إليه
 المفهومات كانت النسبة بينهما الإيجاب إلى الملب وهذا ما يقال إن اشتقاً مبدأ المعمول في الخارج
 لا يوجب اشتقاً لجل في الخارج كما في قولنا زيدا (قال وقد يستدل) كون الامتناع وصفا
 اعتباريا لا يقتضي له في الامتناع امتناعا فيه ولا حاجة إلى الاستدلال وأما الوجوب والامكان
 فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوده الأول انهما لو كانا موجودين لما صدق على المعلوم
 ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالعدم وللإلزام لعل لأن المنع واجب العدم والمعدم
 الممكن يمكن الوجود والعدم ونسأه على أن كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف
 ثارة إلى الوجود وأخرى إلى العدم ومع ذلك فقد اعترض بإنشائه بعض جزئيات المفهوم
 لا يتأني كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في الكليات التي لو كان الوجوب موجودا
 لزم إمكان الواجب وهو محال بالضرورة يسأل الزعيم من وجهين أحدهما أن الوجوب إذا كان
 وصفا قائما موجودا بالواجب كان متعلبا إلى ضرورة ومنه وكل محتاج إلى الغير فهو ممكن
 وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا لنفسه وإن كان لازم الوجود نظرا للغير ووال الوجوب
 من الموجود يستلزم إمكانه ضرورة وتأتيها انواجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه
 ضرورة احتياجه إلى الموصوف وما يكون واجبه لآخر ممكن لا يكون واجبا لذلك بل يمكن
 بطريق العرف لأن المحتاج إلى الواجب ممكن فكيف إلى الممكن والجواب أن الانساق أن الوجوب
 ماه الواجب بل نفسها وأن الوجوب على تقدير إمكانه يكون نائلا زوال في نفسه وانما يكون كذلك
 لو أبين مقتضى ذات الواجب كالموجود والعدم في الواجب المتأين وجوده ووجوبه وسائر
 صفاته لذاته وإن سميت كالاتها ممكنا في نفسه وأما الجواب بأن وجوب الواجب نفسه لا وصفه
 فضعيف لأن المتأني هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضاه ولا خلاف أنه إذا كان أمرا
 محققا موجودا كان ذاتيا في الذهن والخارج جميعا لذلك أن الوجوب لو كان موجودا لكان
 ممكنا لآخر فيحتاج إلى الحب مقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة أن الشيء مالم يكن موجودا

أ. بأن الوجوب والامكان لو كانا
 موجودين لزم محالات أحدهما عدم
 الصدق على العدم الصافي إمكان
 الواجب لأن الوصف لا احتياجه
 إلى الموصوف ممكن والممكن نظرا
 إلى نفسه جائز الزوال وإيضاح أن ما به
 واجبة الشيء ممكنا فهو أولى الثالث
 تقدم الشيء على نفسه والسلسل
 ضرورة تقدم مقتضى الوجوب
 الرابع سبق وجود الممكن على إمكانه
 ضرورة تقدم المعروض على المعارض
 الخامس قبل الصفة الموجودة
 بالعدم أو بغير موصوفها ضرورة
 أن إمكان الشيء لكونه ذاتيا يكون
 قبل وجوده ولابد له من محل السادس
 الانقلاب ضرورة أن لا مكان نسبة
 بين الممكن ووجوده فلو وجد لنا غير
 منهما فيكون الممكن منه واجبا
 أو متعنا وفي آخر الوجوه الجيد
 بحال من

واجبا بالذات والبقية يصلح حيا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفي هذا التردد دفع لما قيل
ان وجوب الواجب بذات الواجب لا يوجب له الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف ماض
للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المروض على المارض ولو بالذات
واللازم باطل للقطع بصحة قولنا ممكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية
دون الوجود فلا يلزم الاقدم للماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتأخر هو الامكان
الذي هو سببه بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخاص ان الامكان لو كان موجودا
لزم قيامه بالمدوم وبغيره ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه الزعم
ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد لوصف من محل يقوم به قبل وجود الممكن يكون
قيامه اما بالممكن المصنوع وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب بان الوصف الذاتي ما يكون
مقتضى الذات والبلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة
بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا ومتنا وبعده
يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا وبلزم
المحال قلنا انما ذكره لانه تحقق في الخارج امكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر المحسب العقل
بمعنى انه تأخرت الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل في معقول ما من الطبيعة هو الامكان
من غير لزوم انقلاب ان الماهية دائمة هذه الحقيقة (فيما خرج الخلاف في) قد مضى لاشارة الى الفرق
بين الوجود والاعتباري والعدمي والحقائق السابقة لحدوثه على ان ليس
الوجوب والاعتباري من مصاديق في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عديين
وتسكت الخلف تمامتها على انها لاسباع عديين من غير دلالة على كونهما موجوديين او اعتباريين
فانما ظهر انها لم يورد على محل واحد الاثنا اقتضينا الزعم فالوجه الاول من غشكات الخالف
وهو مختص بالوجوب له لو كان هذا يلزم كون الدم مؤكلا للوجود ومقتضا لنباه ضرورة
ان لا يوجب تأكل الوجود واقتضاه واللازم باطل لان عدم تأكل الوجود فكيف يؤكله والجواب
انه ليس عندما يحسب ليس له شأبه الوجود بل هو امر اعتباري مفهومة ضرورة الوجود
واقتضاه فيصالح مؤكلا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عديين لزم ارتفاع التقيضين
لان تقيضهما اعني الالوجوب والامكان ايضا عدما لان لصدقهما على المتع مع القطع
بان الوجودى لا يصدق على المدوم وكون التقيضين عديين هو معنى ارتفاعهما والجواب
ان صدق الشيء على المدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد به بعض افراده كالانسان الصادق
على المتع وهو اقرس ونحن لانفي بالوجود في الوجودى ما يكون جوع افراده الممكنة
موجودة لينة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون التقيضين عديين كيف وهو واقع كالامتناع
والامتناع والعنى واللاعى وما ذكر من انه ارتفاع التقيضين متوع بل معنى ارتفاع التقيضين
في فردان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق على الوجوب والالوجوب على شيء بل كانا متساويين
فيما كان ذلك ارتفاعا للتقيضين وليس مناه خلق التقيضين من الوجود والثبوت في نفسها
بلينكون الاندفاع مدعوما وكذا ان صدقهما على المدوم والممكن فان استصفاة
ذلك متوعة نعم ارتفاع التقيضين في القضايا بانها لا تصدق في القضايا المتناقضتان
في نفسها ولا يثبت مدلولهما بل يثبت قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا ممكن
النسب من المساواة والعموم والخصوص واللبنة فانها في المفردات تكون باعتبار
مدفعها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

بأن الوجوب والانكان لوصفهما
حددين زعم حالات أحدهما كون
العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا
لنفسه ضرورة ان الوجوب كذلك
قلنا اعتبار معنى لا عدم محض
اشيا ارتفاع انتقضي ضرورة
ان للارحوب والانكان حد بيان
لصدقهما على المنتع قلنا فيكون
المصادق على العدم وجود باعتبار
بعض الافراد ولو سلب فقد يكون
انتقضان حد بين كالاتع
والامتناع والامى واللاعى ومعنى
ارتفاع التقيضي في المفردات عدم
صدقهما على الشيء لاختلافهما
عن الوجود والبيد تبا في الغضاب
وذلك كصا الساواة والموم
والفوص والمباينة فانها
في المفردات باعتبار الصدق
على الشيء وفي الغضاب باعتبار
يوتوا في نفسها لطلب الاكنا
عن الممكن والوجوب عن الواجب
عدم تعدم فرض العقل بل مطلقا
لان انه لا شيء لا كان له وكذا
الوجوب فلا شيء لا قد يكون محمول
عدم بالوجوب ضروريا كما عدم المنتع
فلا يمكنه على وجهه كى بالضرورة
بمعنى انه يجب لو اعدمه فقل
الى الوجود ثم موقوف هو الاكنا
ومعنى مكانه لان ذلك الوصف
الحادق عليه عدمى ولا كانه
انه لا يصدق عليه ذلك الوصف
وكذا في الوجوب فان قبل ثبوت
الشيء الشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا
مجموع في اثبوت بمعنى الصدق
في كثير من الاصناف على متن

الإنسان اخص من الحيوان فنهائ ان كل مصادق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير
عكس واذا قلنا ان ضرورية اخص من الدائمة فنهائ انه كالمصادق للضرورية في نفس الامر
صدقته الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري
يصدق بينهما الايجاب الدائم وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائم
يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عددين لاتفق لهما
الانحسار العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره
وصفي الوجود والامكان لان ما لا يتحقق له الابدان العقل لا يقع وصفه الشيء الابدان واللازم
باطل القطع بل الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب
اننا لانسلم الملازمة بل هو ان يكون المحمول مالا يتحقق له الا في العقل ويكون صدق على الموضوع
دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع التقيضين معدوم ومتنع فان هذا الحكم ضروري
صادق في نفس الامر مع انه لا يتحقق المعدوم والامتناع الانحسار العقل فكذا ههنا الوجوب
والامكان عد ميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر يجب
اذا نفي العقل الى الوجود حصل موقول هو الوجوب والامكان اربع انهما لو كانا عد ميان
لزم سلب الوجوب من الواجب والامكان من الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل
اولم يوجد لان المعدوم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى
الامكانه والجواب النعم فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الساقى على الموضوع
عدمى ومعنى لا يمكنه انه لا يصدق في عليه ذلك الوصف كما في صدق المعدوم والاشاعه فان في
ذلك على انه لا تمايز في الاعداد اجيب بان التمايز المتلى ضروري وهو كافى فان قيل ثبت الشيء
الشيء فرع ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا في نفسه فنهائ بمعنى حصوله الشيء
في الخارج كى اخص الجسم واما معنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى
والنقصا لوجود واجتماع التقيضين متنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها
ثبوتية وبعضها سلبية (قال بعض الخامس ٤) من خواص الممكن انه يخرج في وجوده وعدمه
الى حسب وانه لا يخرج احد طريقه الا لمرجع ولتلازم هذين المعنيين بل لتشارب مفهوميه حاجدا
قد يجعل الثاني خفيا الاول والجهد على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع
والمحصول من غير ان يغتر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى
الاحتياج ان كلاما من وجوده وعدمه يكون لازما بل لا مخرج فان قيل يمكن ان لا يكون
لذاته ولا مخرج بل لجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يمكنه
من لياتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في دلائله والنساقوت
بانه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لياتى الباهية على سابقى واما ما ذهب اليه اكثرهم
من ان الله تعالى خلق السما لم يوقت دون سائر الاوقات من غير مرجع وخصص افعال
المكلفين بالحكم مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وان قسره القادر قد تشلق
بالفصل او لزم ان من غير مرجع فليس من ترجيح الممكن بل مرجع بل من ترجيح المتشاق واحد
المساو بين من غير مرجع وضمن لا نقول بل بتساوه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يسله
هذه اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واما الفلاسة القائلون بالايجاب
دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون
بما شاهدها الاسباب فاعلم ان اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يصدقه بوقوع
الممكن بلا سبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح بالمرجع كسى استدلوا

الضرورية فانهما باحتياج الممكن الى
المؤثر وامتناع ترجيح احد طرفيه
بلا مرجع وحذاء الصدق بين محققا
التصور غير قادر من

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب
يقضى رجحانه في حق الانسان
وبانه لا بد من مرجع قبل الوجود
وهو وجودى يقوم بالمؤثر ضروريا
تاخر الاخرى من

عليه بوجهين الأول ان الممكن يستلزم تساوي الوجود والعدم وبثبته الى ذات الممكن وهذا
معنى اختصاصه بلهية الممكن لتساوي الطرفين ووقوع احدهما بالآخر جمع يستلزم رجحانه
وهما مستلزمان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات اعني اني الرجحان بحسب الفات وهو غير
لائم فان قيل الترجيح انما يمكن بالغير كان بان ذات ضرورية انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز
ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجمه اصراحت
بعد ان لم يكن فيكون وجوده بالعدم من محل وليس هو الاثر فترجح من الترجيح فيكون المؤثر
لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لاقبه اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون
الواقع هو العدم ولو سلم فبقلم ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمدكور
في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمنع وقوعه
مع التساوي فكيف مع الرجحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود
على ما سيظهر من ان وجود الممكن محض وجود بين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والار
يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابيا والى الاثر وجوبا فخرج سببه على الوجود وكونه وصفا
للمؤثر ليس بسبب سببا وقد قال الامام في الباحث الحرفية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمضى مروه
للمؤثر انه يصير محكما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاول منع كونه امرأ محققا متفترقا
الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالتصور من الممكن ضد الحكم بمحدوده (قال ومن
افرى شبه المكرفين ٩) ذكر الامام من جانب المكرفين امتناع وقوع الممكن بلا سبب
كثيرة فطابق وبناؤه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شيئا منها لو احتاج
الممكن الى مؤثر فتأثيره امان ان يكون حال وجوده وهو ايجاد الوجود وتحصيل الحاصل او حال
عدمه وهو جمع بين التقيضين اعني العدم الذي كان والوجود انذى حصل وما ذكر في المواقف
من انه كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين التقيضين ولان العدم في صرف فلا يصلح
اثر ولا مستقر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير يعني ايجاد
والا لما صرح ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وما ان العدم جمع التقيضين على ان الوجه
الثالث ليس بشيء لان العدم ربما يكون حادثا لاستمراره لا يقال في الكلام اختصاصه والمراد ان
التأثير اعم من اليجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود واما حال العدم
وهو باطل لانه جمع التقيضين ولان العدم في محض لا نقول لو اريد ذلك لم يكن قوله
فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثر لما يستند الى مؤثر العدم
لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولاه في محض او قوله ولاه مستقر ابتداء شبهة على نفي
التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه في محض
ولنه مستقر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير
حال العدم باطل لانه لا اثر حيث لا تأثير فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزمه بناء على كون المعلوم
متأخرا عن المله مع المله بحسب الزمان والجواب انما تختار ان التأثير حال الوجود فان اريد ايجاد
الموجود بالموجود الحاصل بهذا اليجاد فلا يمتنع ان يمتنع كافي القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجوده آخر سابق فلازم لزمه فان الوجود الحاصل بتأثيره مقارن له
وقد تضمن ان التأثير حال العدم ولا جمع بين التقيضين لان الاثر عقيب ان التأثير بناء على
ان المؤثر سابق على الاثر بل زمان ايضا وسبب امتناع الخلف انه لا يمتنع لهما ان وكان هذا مراد
من اجاب بان ورد المؤثر يستلزم وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يفصل عقيب وجود المؤثر
بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون في ان عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد
لوجود وحال العدم جمع بين
التقيضين وان الضرورة فاضية
بوقوع الترجيح بالمرجع فيقتل
المسار من البيع بذلك احد
الطرفين والعضان يشرب احد
الماثين مع التساوي وان العدم في
محض لا يصلح اثر والجواب عن الاول
ان الحاصل ايجاد الموجود بوجوب
حاصل بغير هذا اليجاد وهو غير لازم
فانه ان لوجوده شأن اليجاد بل زمان
وهو لا ينافي التأخر بالذات وعن الثاني
ان اللان على تقدير التسامح ترجيح
اختار احد المتساويين بلا تخصص
لا الترجيح بلا سبب فان قيل هذا
الاختيار والترجح وقع بلا سبب قلنا
م بل بالارادة التي من شأنها الترجيح
وتخصص وعن الثالث انه عدم
مضاف مستند الى عدم المله بمعنى
ان العقل يمكن به عدم لعدم ملته
واما التمسك بان العلية لكونها
تقتضى اللاحقة ثبوتية وسكنا
موصوفها وبان التأثير اما في الملهية
او الوجود او الموصوفة وبالك
باطل لما سبق وبانه لو وجدت
المؤثرية او الحاجة تسلسل فضده
ظاهر من

من عدمه الى الوجود ومنها لمواتع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجمه بالمرجح لما وقع واللازم
 بإبطال بحكم الضرورة قتل العطشان يشرب احد الماءين والجانح يأكل احد الرقيقين والهابط
 من السبع يسلك احد الطرقتين مع فرض تساوي وعدم الترجيح والجواب بعد تسليم عدم
 الترجيح عند العقل أصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجمه احد طريقه بلا مرجح
 بل من ترجيح المختار احد الأمرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع
 فان قيل هذا الاختيار والترجح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطالب قلنا يتنوع بل إنما
 وقع بالإرادة التي من شاكلها الترجيح والمخصص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى
 المؤثر لاحتياج اليه في عدمه لتساويهما واللازم بإبطال لان عدمه في بعض لا يصلح إثرا
 والجواب ان عدمه ان لم يصلح إثرا متساويا للمؤثر لان المؤثر لا يلزم ان يساوي الوجود وعدمه بالظن
 الى ذات الممكن لكن لا يحتاج عدمه الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان مقتضى
 فيه سالم من المانع وان صلح إثرا متساويا لالزامه وهو ظاهر وتحققه انه وان كان نقبا
 صرفا بمعنى انه ليس له شائبه الوجود العيني لكن ليس قياسا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف
 بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستد ان عدمه في وجوده بمعنى احتياجه
 اليه عند العقل حيث يحكم بأنه إما في حقه الأصلي او انصف بعده الطاري
 بناء على عدمه وجوده متعرا او طاريا فان قيل عدمه لا يصلح حله لان العلم بوجوده لا يولدها
 فقيض اللاحقه العدميه فيقتضي اوصاف وجودي وكذا لا يماز في انعدامه فلا يصلح بعضها
 حله وبعضها محلول قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المدوم في الجملة لا يقتضي كون
 المفهوم الكلي عديما بجميع جزئياته ولو لم يقتضي العدمي لالزامه ان يكون وجودا وقد سبق
 مثل ذلك وعدمه كإلزام العلم بتنوع والتخصيص ان تساوى طرق الممكن ليس الا في العقل
 فالمرجح لا يكون الاحتجاب وعدم العلم اوعدم الممكن ليس قياسا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل
 مما تفر من الآخر فيصنع احدهما حله الآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح حليه الوجود
 ليلزم انسداد باب إثبات الصانع لان ذلك انما يكون بمقتضى الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج
 الى مؤثر فثابت امره في ماهية الممكن او وجوده او مصروفه بالوجود اذ لا يصلح غير ذلك والتكفل
 بإبطال لما مر في نفى شئيه المدوم وبجسولية الماهية ومن ان الماهية ماهية الوجود ووجود
 والموصوفية مصروفية سواء وجد تغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية
 امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير في الماهية بان يحطها بمتصفه لا بان
 يحطها ماهية اوفى الوجود انما بان يحصله لاحقة لان يبعده وجودا ومنها له لو وجدت
 مؤثره المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنة مؤثر واحتياج وتسلسل
 ولا يتوقف بل في مؤثرية المؤثر في الممكن واحتياج الاحتياج منه لان ذلك يمنع في الامور التي
 بها تتحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا
 ولكن محتاجا على ما سبق في غيرته وما يتساوى من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان
 جهلا لا تتصلح المطالعة وان كلا منهما صفة قبل الادهان فيستحيل قيامها بالذهن بخلافه ان
 عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالشئ في الخارج ولم يثبت وانما الحاصل
 قبل الادهان هو كون الشيء بحيث اذا تعق له ذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة
 (فان البحث السادس) فندسب ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض
 المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث
 احتجبت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضى الوجود او لعدم

٤ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
 ملاحظة كون الذات غير متضمنة
 للوجود وعدمه فيكون المحجوج هو
 الامكان لا الحدوث مستقلا او شرطا
 او طاريا كيف والحدوث صفة
 للوجود المتأخر من التأثير المتأخر
 من الاحتياج وكثير من المتكلمين
 عكسوا الدعوى والتأويل والابطال
 فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد
 ملاحظة ان الشيء لم يكن فكان
 فيكون المحجوج هو الحدوث لا الامكان
 كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى
 الوجود المتأخر من الاحتياج
 والجواب باننا لا نفني ان الامكان
 يتحقق فيوجب احتياج بل ان
 الفصل يلاحظ الامكان فيحكم
 بالاحتياج كما يشال حله الاحتياج
 الى الخبر هو التعبير جوابهم ببينه
 والاعراض بان لا احتياج حال
 البقاء لان التأثير حال البقاء في
 الوجود فتصديق الحاصل قبل وفي
 البقاء اوفى امره بتعدد تأثيره في غير
 الباقي جازق الامكان مع زيادة حال
 ما قبل الوجود فانه في بعض
 والجواب ان معنى الاحتياج الى
 المؤثر توقف الوجود او لعدم
 او استمراره على امر ما من

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكرن الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واخبروا على ابطال المذهب المخالف بان الحديث وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن هذه الاحتياج وجوبها وشرطها فلو كان الحدوث هذه للاحتياج او جزؤها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان القدر اذا لاحظ كونه الشيء ما يوجد بعد عدمه حكم باحتياجه الى هذه فخرج من عدمه الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري للوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان والحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال هذه الحصول في الحيز هو التعبير لا يحسب الخارج بان يتحقق الامكان والحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مخالفة ولما في الاليات فكلام المتأخرين انهم والقبول جدير واعتراض به لو كان هذه الاحتياج الى المؤثر هو الامكان والحدوث وهما لازمان للممكن والحدوث لزم احتياجهما ساحة البقاء لدوام المعلول يدوام العلة ولللازم باطل لان التأثير حثيثا اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تفصيل الحاصل بمحصل سابق واما في البقاء او في آخر متجدد وهو تأثير في غير الشيء الممكن والحدوث فيلزم استناده من المؤثر وفي كون الامكان هذه الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق عنه اني محض اذني لا يمكنه مؤثر والى ان معنى احتياج الممكن والحدوث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او لعدمه واستمراره على تحقق امر لا يتوقف على امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام اثر بدوام المؤثر واذا انقضت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الوجود ما عودا بالإضافة الى الزمان الثاني وجهه قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل على مفارقة البقاء لمطابق الوجود ولا لزوم في ذلك (قال المصنف سابقا) انه لا يجوز على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما من الآخر وقيل بعدم الوجود اولى بالممكن جوهره كان او عرضا زائلا او قابلا لتصفه بدون تحقق سبب مؤثر وحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المنفرد ان تحقق جميعها ورد بان الممكن لا يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يتحقق اولوية عدمه بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء لعدمه وقيل بعدم اولى بالأعراض السالبة كالحركة والزمان والنسوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد بالاولوية الوجود او لعدمه ترجمه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فيطله ضروري لانه حيث يكون واجبا او ممكنا لا يمكنه فان قيل هذا انما يلزم لولم يكن وقوع الطرف الآخر مرجح خارجي قلنا فيوقف وقوع الطرف الاو الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع نفسه شرطا وموانع وكثرة انقاسا فهذه اولوية بالتأثير لا بالذات وهو ظاهر وان ارد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وحد فيه نوع اقتضاء للوجود او لعدمه لا الى حد الوجوب يلزم كونه واجبا او ممكنا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظر الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاو واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممكنا هذا خلف واما ان يمكن

٧ لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظر الى ذاته وقيل بالاولوية لعدمه مطلقا وقيل في الأعراض السالبة والظاهر انه ان اريد الاولوية بحيث يستغنى الوقوع عن سبب ضروري البطلان وان ارد القرب الى الوقوع لفظة الشروط والموانع وكثرة اتفق في الاسباب فاستدل الى الغير وان اريد اقتضاء ما للوجود او لعدمه لا الى حد الوجوب فتمتد الاستدلال على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الآخر وجب هذا وان امكن فاما بلا سبب فيترجح المرجح او بسبب فيوقوف هذا على عدمه فلا يكون اولى ذاته وبان اقتضاء الشاوي يتأق اقتضاء اولويةا احدهما بل ان يكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على عدمه وان لم يكن كانت الماهية واجبة او ممكنة ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية ولا عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء الشاوي ولا يلزم من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا جوازا وقوع الآخر بالاولوية متعارضة

٨ هيمة الى حد الوجوب من

وحيث أنه فروقه اما ان يكون بلا سبب يرجمه فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف الغير الاول
او يكون بسبب يشيد رجحه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب
فلا يكون اول بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم
من توقفه الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونه امر ذاتية وذلك لان التقدير
ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب اشاع ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته اما ان كلاهما لا يكون الا بالتوقف فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتناقضين
اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب ان الالم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي
وقوع احدهما وهو لا ينشأ في اقتضاء احدهما الى حد الوجوب والوقوع على ماهو المراد
بالاولوية الثالث انه لو كان احدا للطرفين اولي لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب
اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يتزول
باغيره وان لم يمكن كان الطرف الاول ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان
هو الوجود ومثما كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود والعدم
بالمعنى الذي ذكرناه وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه
يخبر بان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء
اسباب خارجية تنهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية
غير متزائلة (قال اذ لا يد من ذلك ٢) يعني انه لا يكتفي في الوقوع بمجرد الاولوية بل لابد من انتهاءها
الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر متماثل بتغير اذا جاز وقوعه ايضا لكن وقوع الطرف
الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الطرفين حيث لم يوجد التجرد الاولوية ترجحا بلا مرجع
فالممكن يجب صدوره عن الله ثم يوجد وهذا وجوب سابق و بعد ما وجد ينتج عنه ضرورة
امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط ان حصوله فان قبل سبق
الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فتناحره اما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلا
اما ان يراد احتياج الوجود للمعنى وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متغيرين
في الخارج بل يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه
لا متقدما وافي الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل
الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السابق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند
ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فله تحكم قطعا بما لم يتحقق فيه الممكن
ام يجب هو وما لم يحسم لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالسبب الى
الله السابق بل التام والوجوب اذا كان ما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من الله اتامة
فيكون متدما عليه لا متاخرا قلنا جازم الله انما لا يتوقف عليه المعلول في الخارج لاق اعتبار
العقل والوسم فالوجوب يعتبر بالسبب الى الله فانصدم هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب
فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب ايهما يصدر عن الشاغل بالاختيار
لان الوجوب يتاقي الاختيار ويثبت بتفرض ذلكم قلنا اذا كان الاختيار من تعلم الله لم يتحقق
الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينشأ كونه مختارا بل بمنفحة
(قال الشيخ الثالث في القدم والحديث ٣) والمتصف بها حقيقة هو الوجود واما الموجود فاعتباره
وقد ينصف بهما العدم فقال العدم الغير المسبق بالوجود قديم والمسبق حادث فكل من القدم
والحديث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالعدم عدم المسبوقية
بالغير والمحدثون المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد ينصف الغير بالعدم فيراد بالعدم عدم المسبوقية

لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى
من استواء الطرفين ترجيح بلا مرجع
فالممكن ما لم يجب ضرورة لم يوجد
وحيث للوجود امتنع عنه فوجوده
محذوف وجوبين سابق و لاحق
وليس معنى السابق احتياج في
التحقق او التعقل بل في اعتبار العقل
عند ملاحظة هذه المعاني
يحكم بانه لم يوجد ما لم يجب وهذا
الوجوب لا ينشأ في الاعتبار لكونه
بالاختيار انتهى هو من تمام الله
من

٢ وقد بحثنا في المبحث الاول قد راد
بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية
به وقد ينصف العدم بالعدم وهو
المتعارف وقد يقال باعتبار تفاوت
ما مضى من زمان الوجود زيادة
وتقصا فاقدم الثاني اخس من
الزمان وهو من الإضافي والمحدث
بالعكس من

بالعدم وبالحديث السبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالعدم كون ماضى من زمان وجود الشيء اكثر بالحديث كونه اقل فالعدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالعدم اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كافي صفاته واجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فاضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالباقية اقدم من الازلي وليس قديما بالزمان والحديث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمانا وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالعدم ولا عكس (قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى) لما سياتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فغنياء بذات الواجب بمعنى انها لا تختص بالذات غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالنجرات والافلاك وغير ذلك هل ما سياتى والتكلمون منا صفات الله تعالى فقط حيث يتناولون ماضى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القديم القديم الماضى ايضا على سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزمنية القديمة الا ان الفلاسفة منهم بالخال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي السالبيه والقادرية والحليية والموجوبية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابرهاسم حلقه خالصة عللا لاربعة مبررة لذات هي الاكبرية فزعمهم القول بتمدن القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات ثابتة في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يمحطون بالاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل في كبره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لاننى بالوجود الاما عتوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نفى في اللفظ غيرا الوجود الى الثبوت وما نقل في الموافقات من الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحليية والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يمتنع استنادا الى المختار) بمعنى ان اثر الماثر المختار لا يكون الاسناد ناسبا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى التعصيل ما ليس يحصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والزماع فيه مكثرة وما نقل في الموافقات من الابدى انه قال سبق الوجود قصد اسبق الوجود اصحابا في جواز كونها بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرها قديما فلا يوجد في كتاب الاكابر الاما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود الصالح اربا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والذات وهو لا يشر بلذات على قول الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والذات وتقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لانفس الاسناد حركة الخاتم الى الحركة كاليدين هما مملولان لا مخرج صريح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فضلا لافضل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجدان كثر في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار بين من الحيوان والافاعلية الجبروت من ذوي الطبايع الجسمانية والى ان اذن لم في الفاعلية وان العالم اولى مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شذاه في القدرة والاختيار عن الصانع والافاكونه عندهم موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار اشهر من ان يمتنع (قال دون الموجب) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل يجب ان يكون

واما بالزمان فرادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى وزعموا المعتزلة حيث جعلوا العالمة والقادرية والحليية والوجودية احوالا ثابتة في الازل مع الذات ولا نفي بالوجود الاما عتوا بالثبوت

لان القصد الى الابدان مقابل القدم ضرورة والمنازع مكمل مبن

لو امكن اذ في الضعف عن محام السلف نزع بلا مرجع وما يقال ان التأثير حال الفناء ايجاد للوجود مدفوع لما سبق

ملوكة الاول وسأمر ما صدر عنه بالذات او بوسائط القدمية قديما والآن كما وجوده بعد ذلك
 ترجمه بالمرجع حيث لم يوجد في الاصل ووجد في الاصل مع استواء الحاشين نظرا الى تمام
 لعله واستدل الامام على استماع اسناد لقدم الى الموجب ايضا بارتائه في شيء يتبعه ان يكون
 حل قسده والازم بغيره الموجد قديم ان يكون حل حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما
 وجوابه ما سبق ان المتبع ايجاد الموجد بوجوده حاصل بغير هذا لايجاد وهو غير لازم وان معنى
 تأثير المؤثر في الشيء واليائه يلحق قبله هو ان وجوده يقتضي وجود المؤثر ويؤيد به ما به من غير
 ان يكون هناك تفصيل ما لم يكن حاصلا للزم حدوثه (قال القاضى يتبع صمد ٩) لما تتبع اسناد
 القديم الى تفصيل بالاختيار ثابت قدمه يتبع عدمه لانه اما واجب لذاته واستماع عدمه
 ظهروا مع ما كن مستند الى الواجب بطريق الالزام اما بالواسطة كملوكة الاول او بوسائط
 قدمية كاشي في الثالث السابق في امتناع المسلسل وانما كان يتبع عدمه لانه لا كان من مقتضيات
 ذات الواجب ولو لم يكن بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال
 فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدور من الواجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون
 حادثا وكلاهما في القديم فان قيل فاقدمهيا امتنع عدمه كان واجبا لا مكننا فلما امتنع الواجب عدم الشيء
 لا ينافي امكانه الذي يجوز ان لا يكون ذلك لذاته من عدمه المراجعة فنحن لما كان الواجب قديما
 بالاعتبار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من مملوكة قديما متبع امتنع على رأى القلاسة
 فان قيل صفات الواجب عندكم موجودة قديمة فيتم استداله اليه بطريق الاختيار ويتبين
 الالزام قلنا هذه الاحتياج الى المؤثر هذا المحدث لا لا مكن و صفات الواجب وان كانت
 معتقرا في ذاته لا تكون آثارا له وانما يتبع عدمه المكن فيها من لوازم الذات او من آثارها وتأثير
 ان يكون بين المتأثرين والاعراض منها وسبب هذا في ذاتها (قال زعمت القلاسة ان كل حادث ٧
 هو موجود بعد المعدم مسبق بمدة ومدة وعزها بالمدة ما يكون موضوعا للمحدث ان كان عرضا
 او مفعولا ان كان صورة المستفاد ان كان نفسا وبالمدة الزمان ويتزا على ذلك قدم المدة والزمان
 لا معنى ان عمل هذا السواد و بدن هذا النفس مثلا قديم لظهور واستحالة ولا معنى ان قبل كل مادة
 مادة لا لا بداية كالمشي الحركة والزمان لانه يتلزم اجتماع المواد الغير المتشابهة في الوجود ضرورة
 ان كلالها من متراكب منها وهو محال لما سبق في بخلاف الحركة والزمان فانها هي العبيد
 والافتضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والارض الحادثة
 اد لو كانت حادثا لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واخيرا على ثبوت المادة بان الحوادث قبل
 وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل عكسها امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس يجزى
 لكونه انما ضابطا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعى محلا موجودا ليس عرضا ذلك المحدث لامتناع
 تقدم الشيء على نفسه ولا امر منفصلا عنه لانه لا معنى لتقسيم امكان الشيء بالامر المنفصل
 عنه بل بمتعلقه وهو المعنى بالادة وما فهم من ان امكان الشيء هو اقتدار امكانه عليه فيكون
 قائما بالافعال فاسد لانه محال بالامكان وعدمه بعد ما قيل هذا قدور اكونه محتملا وذلك غير
 مقدور لكونه متصفا ولانه لا يكون الا بالقبول الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل - فرض
 بالذات ان لا يكون كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادية قلنا امكانها قائم بها ذاتا للقدم
 حادثة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعى محلا غير قلنا قبل امكان الشيء صفة له
 فلا يتصور الا به ولو لم يكن قديما محله كما في الصور والارض لم يكن ذلك الاحال وجودها والكلام
 فلو قيل الوجود قلنا منور من كلامهم ما يدفع هذا فقالوا بل هو ان لا يكون لا يمكن
 الداعي اللازم له فيمكن فلا نسبه له وجودي بمعنى كونه امر محتملا يستدعى محلا موجودا

فانه اما واجب او مستداله بطريق
 الالزام ابتداء او انتهاء لامتناع
 التسلسل من غير توقف على شرط
 حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب
 فلا فيسب فلا يكون الا واجبا قلنا
 امتناع التسلسل قائم لانه لا يوجد لا يستلزم
 الوجوب الذاتي المبحث في متن

٧ مسبق بمدة ومدة تمام المدة قلنا
 قبل الوجود ممكن وكذا وجودي
 يقتضي ان المحل وليس هو الحادث
 لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف
 امكان القديم بوجه بانه لا يريد الا ان كان
 الذي فلا نسبه له وجودي و اراد به
 الاستعداد في الخفاء له في افتضاء
 الزمان والتفاوت والتحقق فلا نسبه
 ان كل حادث ممكن متن

في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اراد الامكان الاستعدادي فلان ان كل
 حادث فهو قبل وجوده يمكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
 وامور معدة لها الوجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المعانيب الوجوب
 والانتاع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المتألف له اشارة الى التفرق بين النكاحين
 وذلك من وجوه احدها ان الثاني لا يشترط رجحان الوجود او لعدم بل كلاهما بالنظر اليه
 على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حادثة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وبإيجاد الحادث
 وتأثيره ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المصنعة للانسيبة اقرب من استعداد
 العلفه وهو من الطبقة وهو من المادة النباتية وهو من المدينة وهو من العنصرية وهكذا حتى
 ان الهولم الاول ايسر من كل ولا ذلك الامكان الذاتي فله لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان
 وجود الانسان لمعيته ومليزهم من قواهم عند اعتبار التعلق باخر خارج كمكان وجود الانسان
 لمعيته بالنظر الى العلفه والمصنعة مثلا فعلة الى الاستعدادي وانها ان الذاتي اعتبار عقلي
 لا يتحقق في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حادثة للشيء مهيشة له لافاضة الفاعل
 وجود الحادث فيه كاصورة والمرض اوسع كالفلس مختلفة بالقرب والبعد والضعف
 بحسب حدوث شرط شرط وارفع مانع مانع مسجلة باقوة عند عدم الحادث ذاتا عند
 وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال واجب فيه
 (قال فاروق ٩) ايمان لا غلاصة في التمسك عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد
 الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجود با تعلق بموضوع وجود في الخارج
 ونفريه ان الامكان لا محالة يكون باقياس الوجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه
 واما بالمرض كوجود الجسم ايض اما الامكان باقياس الوجود بالمرض وهو امكان ان يوجد
 شيء شيئا آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن والاعفاء
 في احتياجها الى الوجود شيء شيء يوجد له شيء آخر واما الامكان باقياس الوجود بالذات وهو
 امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق بوجوده بالشيء اي يكون بحيث اذا وجد
 كان موجودا في غيره كالمرض والصورة اوسع غيره كالفلس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع
 يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع اوسع باقوة فهو
 مصنف للموضوع من حيث هو وفيه كمرض في موضوع وصفه للشيء من حيث هو باقياس اليه
 كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء عينية بل وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير
 تعلق بموضوع او مادة فله لا يميز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه
 فلا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه مرض لا جوهر وضعف هذا الوجه
 ظاهر لان امكان حادث ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرضي بمعنى محال او استدلال على ذلك
 استدلالا فاسدا باله لولم يكن امكان الحادث احرا موجودا لم يكن له حادث امكان وجوده فليكن
 يمكن الوجود على ما في نفسه لا يتحقق الى ما ذكر من التفصيل وانها ان المراد الامكان
 الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقرره ان الاله التامة للحادث لا يجوز ان تكون
 ذات القديم وحدها ومع شرط قديم والا لم تقدم الحادث لان الماحول دائم بدوام عطية التامة بالضرورة
 لما في الضعف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحده ثم يتوقف على شرط آخر
 حادث وهكذا الى غير النهاية ويتبع توقف الحادث على تلك الحوادث بجهة الانتاع التسلسل
 ولا يجوز معها بحسبته يتفرق الى شرط آخر حادث فيكون داخلها خارجا وهو محال بل لا بد
 من حوادث متتابعة يكون كل سابق منها مبدءا لاحق من غير اجتماع في الوجود كالخرجات

٩ د وام الماحول بدوام عطية التامة
 ضروري فيخرج اسناد الحادث
 الى القديم بل لا بد له من سبب حوادث
 بينما فيه مضبوطة استعدادات متوافقة
 معتبرة الى محل متعلق به فلما القديم
 محذور يوجد الحادث متى شاء

والأوضاع العقلية وبمحصل بعضها الحادث حالات مقربة إلى الفضائل من أمثلة هي استمدادته
 المتفاوتة في القرب والبعد المتفرقة إلى محل ليس هو نفس الحوادث والامراض متفصلا عنه لا تقدم
 على متعلقه هو العلم بلادة وهذا ايضا ضعيف لا بد أنه على كون لصانع القديم موجبا بالذات
 إذ لفعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة كئني من شأنها الترجيع
 والضعف من غير توقف على شرط حادث (قال وأما الملة ٢) انصبوا على كون الحادث
 مسبوقا بالزمان بوجهين أحدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد
 حصول ذلك بحيث لا يمتنع التقدم والآخر وما ذلك إلا بالزمان وتبينهما انه لا معنى للحادث
 إلا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يقتضي إلا بالزمان
 وهذا التقرير لا يثبت على ان تقدم امر وجودي وأنه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بأن الإنسان
 انه وجودي بل اعتباري يعرض لعدم ايضا والحكم بغيره الوهم وحكمه مردود كما في تخير
 الباردي حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متغيرة وتأتي على صحة
 الحكم بان هذا تقدم على ذلك تقدم لحادث على وجوده ولا خلاف في انه حكم عقلي ضروري
 والزمان معروف من التقدم لانه له الجواب انه في الاول على انفسار كل حادث إلى سبق حوادث
 متعاقبة وقد مر ما فيه ومبني لتسلي على ما ذهب اليه اعلاسة من اقسام التقدم والتأخر
 والامنة مضمرة بحكم الاستفراء في خمسة يعني ان كلاهما يكون امابلية كتقدم حركة اليد
 على حركة المنضاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما
 بالشرف كتقدم العلم على التعلم واما بالزينة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالزينة
 وتقدم البعض على البعض ما هوذا من الحسن لتكون في الانوار المحسوسة وقد تكون عقلية
 بان يكون ذات الحكم اعقل كونه في الامور العقلية وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون
 بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على الاموم وتقدم الجنس على النوع
 وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحوادث على وجوده ليس إلا بالزمان
 والتمسكون فهو المحصر واما الاستفراء وتقصوه تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم
 الاس على اليوم فانه كما ليس بالبلدية والطبع والزينة والشرف ليس بالزمان لان كلا من الاس
 واليوم زمان لا يمتنع في الزمان وما يشغل في بيان المحصر من ان التقدم والتأخر ان يمتنع
 في الوجود فهو بالزمان وان اجتماعا كان بينهما ترتيب بحسب الاعتقاد فهو بترتبة والا
 فان لم يمتنع التأخر إلى التقدم في الشرف وان احتاج فان كان التقدم مؤثرا في التأخر فبالعلمية
 والافلاطونية او ان التقدم ان توقف وجوده التأخر عليه فبالعلمية او بالطبع كاد كرا وان لم يتوقف
 فان تقدم ان كان بالظن كمال لا تقدم في الشرف والا فان كان بالنظر إلى مبدأ محدود فبالزينة والا
 فبالزمان او ان التقدم اما حقيق يكون بحسب الامر نفسه فلا يبدل باعتبار المتغير واما اعتباري
 يقابله الاول ان كان بالنظر إلى الذات في طبع وان كان بالنظر إلى الوجود فان كان وجوده التأخر
 مشروطا باقتضاء وجود التقدم فبالزمان والا فبالعلمية والثاني يفترض لاحتمال الابداه الاعتبار
 فان كان كما لا في التقدم في الشرف والافلاطونية فلا خلاف في انه ليس الاوجه ضبط مع ان التقدم
 بالطبع قد يكون بالنظر إلى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون لعدم من الوجود وعدم
 عدم الوجود فالزمان في العلم الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب
 والان بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلم والطبع وزينة والشرف تقدم لا بغير الزمان يتبع
 فيه التقدم والتأخر فيصور ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون
 سكل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان نوعية مثل هذا التقدم
 زمانيا على ما قلنا بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين أحدهما ان يكون التقدم حاصلا

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم
 على الوجود لا يصور إلا بالزمان
 ورد بان معنى الاول على حاضر والثاني
 على ماض وان السابق ومقابله يكون
 امابلية او بالطبع او بالزمان
 او بالزينة الحسية والعقلية
 طحا او وضعا عندما قد يكون بلدان
 كما في اجزاء الزمان من غير اختلاف
 ان زمانا آخر ولا يضرنا تسمية زمانا
 على ما قلنا بعضهم ان السابق بالزمان
 فحاصل وهو ان الحقيق قد ليس
 الا الذي فجلين اجزاء الزمان وانما
 يمرض الغير بولسطة حتى ان معنى
 تقدم الاب على الاس تقدم زمانه
 اي زمانه وقد يرجع الزماني والشرقي
 ايضا إلى الزماني والزمان إلى ما بالطبع
 فيتمتع التقدم بالزينة فجلان

وما بالطبع

في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وتبينهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق
 المتأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقبة
 هو الذي بين اجزاء الزمان كما يمرض الفرو واسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم
 زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم
 وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع فذهبوا الى ان التقدم بالزمنية والتقدم
 بشرفها جثمان الى الزمان لان متى تقدم مكان على آخر ان الزمان الوصول اليه قبل زمان
 الوصول الى الآخر ومعنى تقدم المجلس على القوم ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته
 قبل زمان الاخذ في القوم ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس
 اوفى اشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط والاول بوسط وان التقدم الزماني راجع الى تقدم
 بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة الزمان مد لوجود اللاحق وشرطه كالحركة
 فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه
 الى المتقدم من غير احتياج للتقدم اليه الا ان التقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر
 ولا كذلك في الذي بالطبع والمتشبه هو لعل التسامح لم الفاعلية فيه تردد فحسب الاول يكون
 المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات المتقدم بدون
 ذات المتأخر بان يبقى بعض شروط التأخر والتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما
 والمتأخر يستلزم وجودا لا عدما ما لم يظهر الى وصف التقدم وتأخره في كل مقدم ومتأخر
 تلازم وجودا وعدما لكونها متضادين لكن اذا احتبرا من قسم واحد فان تضاد التقدم
 بالطبع مثلا مع التأخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الزمنية او الشرف وعلى هذا قياس
 سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات
 وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع قدما
 بالذات بمعنى ان المتقدم مفهوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية
 فان ذات الاثنين لا يتم ولا ينفصل بدون الواحد ولا يغفل في ان هذا انما هو في الجز دون الشرط
 فالحكم ليس بكل على ما يشترط بظهور صفة الموافقة (فان من ههنا زدوا ٢) فداخلفت
 العبارات في ان مقولة التقدم وتأخر والمعنى على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك
 اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى مشتركين
 بشكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اول حيث يكون باختر
 الى الذات وفي التقدم بالزمنية الحسية اشده في العلية وكان هذا معنى على ان اشكل حاله
 التقدم بالعلية وبالطبع والزمان اول الاولين فقط واللفظ موضوع بلزاه معنى مشترك هو
 كون الشيء محتاجا اليه والا فليس اللفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال ان كل مشترك في
 معنى واحد وهو ان للتقدم امرا زائدا لا يوجد للتأخر كما لنا ثمر في الذي بالعلية وسكونه
 مقوما او شرطيا في الذي بالطبع وسكونه معنى له زمان اكثر في الذي بالزمان وازيادة الكمالات
 في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالزمنية لا تتناول ليس هذا
 مفهوم لفظ التقدم ولا لصدق على كل شيء بحسب الى اضر ضرورة انه يشغل على امر لا يوجد
 في الاخر وان اراد اشتغاله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فله يتأخر في كل مشترك
 انظري بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بلزاه معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احدا العباد
 (قال المنهج الرابع والوحدة والكثرة ٦) والحق انها من الاعتبارات العلية التي لا وجود لها
 في الاعيان بتلك ما سبق في الوجوب والامكان وان قدورها يدعى لخصه لمن يمارس

٢ في ان مقولة سبق ومقابلة
 بالاشتراك او بالتميز من

٦ وفيه مباحث البحث الاول انها
 من الاعتبارات العقلية الغنية من
 التعريف الا ان الوحدة اعرف عند
 العقل والكثرة عند الحيات ولذا يقع
 كل في تفسير الآخر من

بموجز الاشكال في العقل وان الجمل
والترقيق ليس باصدم بل على
مقارنتها للجهة والوجود وان كانت
الوحدة تساقط متى

ع على وجودتها بل ان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم الكثرة وهي اما
عدمية فتكون الوحدة وجودية
لكونها عدم المدم هذا خلاصنا
وجودية فيلزم كون الجمع من العدميات
وجودية وهو محال وكون الوحدة
وجودية تكونها جزءها هذا خلف
واذا ثبت ان الكثرة لا اشأف من
الوحدات بلزم كونها ايضا وجودية
وعلى عدميتها بل لا يعقل من
الوحدة الادمم الانقسام من لكثرة
الا تألف من الوحدات وكلاهما
ضعيف الجب الثاني متى

أ قد لا يكون مروض الكثرة وح
ان لم يكن له مفهوم سوى عدم
الانقسام فوحدة على الاطلاق
وان كان قال لم يقبل الانقسام فاما
ذو وضع نقطة ولا تخافق وارقه
فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجراء
مشابهة هو احداً فصل او تضاعف
فواحد بالاضاعاف طبيعة او تضاعف
او وضاعاف كالشجر والبيت والد وهم
وقد يكون مروض الكثرة ولا بد من
اختلاف الجهة فان قوت جهة
الوحدة جهة الكثرة فوحدة تجسسية
او نوعية او فصلية والا فان عرضت
لها فوحدة بالعرض والا فبأنسبة
والوحدة في الجنس تسمى بمجانسة
وفي النوع بمساواة
وفي الكيف مشابهة وفي النسبة
الانراف مطابقة وفي وضع الاجراء
مؤازاة متى

طرق الانقسام فلا يرقان الا لفظا كما يشاء الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور مشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خلاف في اشتراكها
طردا وعكسا فيلزم من الامور المختلفة اما ما يشاء ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي الجمع
من الوحدات فيناه على ان الوحدة ما هي عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ
الكثرة والعقل لما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورها في الخيال فيز
العقل منها امرا واحدا فيكون ضمير الوحدة بكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بوحدة عند العقل
تفسيرها بالعرض لا بالمساوي في المعرفة والمجسلة (قال وانقطع ٤) لكانت الوحدة معلومة
لوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما رطل ماله وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم
ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول
التفريق على ان كل من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والمادية وذلك يوجهين احدهما
لنا اننا نحمل ماهيته الشيء ووجوده من غير ان نحمل وحدته واكثره بل من التردد فيه كما نطق
بوجود الصانع ثم ثبت بالبرهان وحدته وقطعه بوجود الفاعل وما هيته ثم ثبت كثره وكلاهما اذا
جمعا مباد وان كثرية في انا واحد حتى صارما واحدا وفرقاهما انا واحد في وان كثرية حتى صارت
مبادا كثيرة ففقدت ذات الوحدة والكثرة تمنع ان الوجود والمادية هما من غير اول وتبطل قطعا
فلو كانت الوحدة والكثرة نفس الوجود او المادية ما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) قل خلافا
بين التلاطف والتكثيرين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتتمسكت من الطرفين
يسمى بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالمادي المدموم وبعضها بان المراد بالمادي
ما يدخل في مفهومه المدموم وبالوجودي ما لا يدخل في تمسكت التلاطف ان الوحدة جزء هذا
الواحد الموجود وانها تقبض للاوادة عدمية لصدقها على المتبع والها اولم تكن موجودة
لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا واحدا وقولنا لاوادة وبشكل ظاهر لفساد
ومنها ما اورد الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها
والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها صبرة عن عدم
العدم هذا خلف ولما ان يكون امرا وجوديا وهي صبرة عن مجموع لوحدات فيلزم كون
مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال ونقول الوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف
ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها
صبرة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع والامتناع
وبن تمسكت المتكثيرين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة
ولكانت الوحدات تشاركية في الوحدة فتكون بالخصوصيات فتكون الوحدة وحدة ويسلسل
والجواب بله ينقطع بقطع الاعتبارات بان الوحدة فيها اعتراف بالها من الاعتبارات
المفصلة التي لا تقع لها في الاعيان لمر في الوجوب والا كان انتهاه لا يعقل من الوحدة
العدم الانقسام ومن الكثرة الا تألف من الوحدات ورد بان هذا عين ادعوى (قال مروض
الوحدة) قد سبق لظفر الوحدة قد مر من نفس الوحدة كما يتلوه وحدتها وحدها كثرية وتلوهها
فهذا بان لاقسامها باعتبار المروض ونسبها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف منها على حسب
الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون مروضا لكثرة بان يصدق على كثير الاولان لم يكن قائما
ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام الاولان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كافي وقولنا وحدة
واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذات المفهوم
قابلا للانقسام او لا لم يكن قائما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حبة او لا فلاول

القطعة والتمسك بالمفارق وان كان قابلا للقسمة فهو له الخمسة اما بلذات وهو الكم او بالمرض
وهو لم يمتزجان كان بيطا لمنابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان حكانا من كمكا مختلف
الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد
بالاقصال بمقدارين يمتزجان عند حد مشترك كضلع الزاوية وكسكون يتلازم طرعا ما بحيث
يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الاثنان طبيعيا كالظم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال
الامام الاجسام المشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الاقسام فهو الواحد بالاتصال لان
صورته وصوره واحدة وامكن ان يمرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها
عند حصول القسمة فله لابد ان تكون تلك الاجزاء من شأنها ان تتحد موضوعاتها بالفعل
لا كاشخاص بالنسبة فله ايس من شأنها الاتحاد فهذا القسم لهما واحد بالتوحد واحدا لموضوع
يعني ان للياه المتكثرة بالاشخاص واحدة بالتوحد لكونها متحدة متحدة الحقيقة وبالوضع ايضا
اخفى الملة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعدت موادها بالاشخص لكن تعود عند
الاجتماع في تاء واحدة مائة واحدة وذلك عند من يقول بالملادة والا فلا يراه الفرد لا تعبر
واحدة فقط بالاجتماع بالاجتماع قد تكون وحده بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون
بحسب الصنعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كادهم الواحد فله
عبارة من مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اقسام يسوونها درهما واحدا
سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا يسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك
بين ان يكون من الاجسام المشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة انما
يخبر في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام الواحد اقسام وهو
الذي يشغل على جميع ما يمكن له كفض العائز بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ادا
والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء من الاوصاف والكمالات على ما قد يهمل وما لا يكون
تماما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة معي بالناقص وفي الطوالع ينير التام وفي كتب
الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للثمة وان كان فلا بد فيه من جهة
وحدة وجهة كثره لامتزاج ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا بجهة الوحدة
اما ان يكون معقولا لكثيرين بمعنى كونه ذاتا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا
ولا ذاك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالتوحد كوحدة
زيد وعمر وفي الانسانية اوجزا مقولا في جواب ما هو على الكثرة الحقيقية وهو الواحد
بالانفصال كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد
بالانفصال وانما تقار الواحد بالتوحد بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون للكثرة
موضوعات لمحمول واحد كالقطن والتنج ليسا من اوجمولات لموضوع كالكتيب والصاحك
للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدين وان لم يكن ايس
عارضا للتدين بل بالنفس والملك ولا خفاء في ان التدين محمول على التدين وان قلنا
النفس كالمالك في التدين بالتدين محمول عارضا لهما فهو كالبياض للقطن هو التنج وبالوجه جهة
الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواءاة او الاشتقاق (قال وبعض
هذه الاقسام اول بالوحدة ٢) يعني ان الواحد مقول بالاشتيك دون الاشتراك او التواطى
لكونه مفهوم ما واحدا متشاكوا بالاولوية فان الواحد بالاشخص اول بالوحدة من الواحد
بالتوحد وهو من الواحد بالانفصال وهو من الواحد بالمرض وفي الواحد بالاشخص ما لا ينقسم
اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متضادة ولم يبق

تفاوتها بالانفصال متن

ثم يتزايد زيادة الاحاد لا الى نهاية
انواع مختلفة الوازن مخصصة في
النقل من اعتبار انضمام الاحاد
حتى لو اعتبروا واحدا في المشرق مع
واحد في المغرب حصلت الاثنيتية
من غير ان يتحقق قيام امرهما كيف
ولو تحققت اقامت بالجموع فيلزم
في كل واحد شي منها وليس سوى
الوحدة الاعتبارية متى

٧ لان اختلاف الماهيتين والهوئيتين
ذاتي لا يزول وادامتها ان بقا كانا اثنين
والا كانا فثلاثة لاحدهما وبذلك الاول
اوقاف لهما وحسب ثلث ورد الاول
بلى ليس اوضح من المدعى والثاني
مع الاثنية على تقدير الغاء وانما
يلزم لولم يصح فغير الى انه كانا
موجودين كانا اثنين والافكار
ورد يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد فذهب به اما احد الوجودين
او تلك فاجب به نفس الوجودين
صلا واحدا فادعى ان الحكم
ضروري والمذكور ثمانية متى
٦ والقرار عند من ينشأ موجودان
جاز انهما كهما فإلزام مع الكل لاهو
واضحه وكذلك الموصوف والصفة
والذا يصح ما في الدار غير زيد وليس
في يدي غير عشرة مع ان فيهما
الاجزاء والصفات فان قيل ان ارد
انه شكلان بجانب فقط يوجد اياه
بدون الكل والموصوف بدون الصفة
لأن الجائدين ورد الصانع مع العالم
اجيب بان المراد بالصفات من
الجائدين تعقلا ولذا قيل ههنا لذن
يصح ان يعلم احدهما ويجهل
اذا حر ولا يمنع تعقل العالم بدون
الصانع واما من حجب له معلول
من الصانع فقد اورد عليهم
المضافات فاجريها فغير موجودين
فان قيل فغير مثل الاب والابن
والله والمعلول ضروري قلنا نعم
بحسب الذات متى

احد بالغاوت في الاشياء ولا فدية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) بشرى احكام
منها ان الكثرة معقول بالاشياء لكونها في كل عدد اخذ منها فيايد فيه ومنها ان اول مراتب
العدد الاثنية بمعنى ان اثنين عدد والواحد ليس بمدد لعدد في المد وهو الحكم المنفصل
عليهما دونه وما قيل ان لعدد الاول اعني الواحد ليس بمدد وكذلك الزوج الاول ليس بشي ومنها
ان اعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصحية والنطقية ومنها
انها ثمانية من الاحاد فاجزا عشرة واحد عشر مرات لاجتماع خمسة وخمسة اوسنة واربعة
اوسبة وثلاثة اذلا بها نلتى من ذلك بخلاف الواحد فانه يتزعم به لا اقل منه وان اثنين
انما يتألف منه ولا يجرى زيادة لو احد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها
غير متناهية لان كل عدد فرض فله يمكن زيادة الواحد عليه ومنها امور اعتبارية مخصصة
في النقل دون الخارج لانه اذا احتجنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم النقل
بحصول الاثنين لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج وان اجزائهما امور اعتبارية
هي الوحدات وانها لو تحققت في الخارج فاذ قلنا لا يدعرو مثلاها ثمان فقيام الاثنيتية
اما باحدهما او بكل منهما ومظهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل نه شي منها وليس
سوى الوحدة الاعتبارية (قال للمبحث الثالث ينتمى انضمام اثنين ٧) بان يكون هناك شيان
مبصر شيئا واحد الا بطريق الوحدة الانصالية كما انا جمع المدان في ثاء واحد او الاجتماعية
كما اذا استخرج الله واثراب فصار شيئا او الكون والفساد كالله والله وادسا با باللسان هواء واحدا
او الاستحالة كلون الجسم كان سودا او بيضا قصيرا سوادا بلى بل يصير احدهما الآخر
الصارفين اياه وذلك لوجهين الاول ان اذ ين سوادا كانا ماهيتين او فردين منها او من
ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعلل زواله اذ كل شي خصوصية ماهو بهما هو في
زات الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واضع به ان كان استدلالا نفس المتنازع ون كان
تنبها فليس اوضح من المدعى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا بمنع الزوال دون
انضمام الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقير فهما اشياء لا واحد ولا ذات يقي
احدهما فقط كان هذا فضلا لاحدهما وقوا الاخران لم يبق شي منهما كان هذا فاه
لها وحدون امر ثالث واما ما كان فلا اتحاد واضع بل لا م انهما لوشيا كانا اثنين لا واحدا
وانما يلزم ذلك لو لم يتعدا فعد الى ان قرر آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنين للاحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما موجودا
فكان هذا فاه لاحدهما وبذلك الآخر اوقاف لهما وحدون ثالث فاعترض بما لا يتم انهما
لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم اولم يكونا موجودين لوجود واحد فذهب هذا
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما موجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فاه لاحدهما وبذلك الآخر اوقاف لهما وحدون
لها وحدون ثالث فاجب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صلا واحدا كما يمكن التفحص من هذا التلق الابن الحكم بلشاع اتحاد الاثنين ضروري
والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه زيادة ينسب وتفصيل وتخير بحال دعوى الضرورة
في محل النزاع وبان متاع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اشتع اتحاد الاثنين على الإطلاق
(قال للمبحث الرابع من خواص الكثرة انتصارية ٨) فانه لا يتصور الابن متعدد وانما الخلاف
في عكسه وهوان اشد هل يستلزم التنازع فساد المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا القيران
موجودان جاز انهما كهما فاجب في المدعوان وكذا للمعوم والموجود وبسببه على اننا غير مدعوم

وجودى كالاختلاف والتضاد ملائصف به المعلوم واما التمثل به لا يمايز بين الاعداد فخص
الحدودين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الاختلاك ودخل الجسمان
وان فرضنا كونهما قد بين لانهما يتفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة
المفارقة مع موصوفها سواء كان قدما او لاحقا لانهما يتفكان بان يوجد ما لموصوف وتتم الصفة
بجواز الاتصاف اهم من ان يكون بحسب الجبر او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التثبيد
فرونا في حيز اوجد م على ما ذكره الشيخ وهذا التفسير مشتمل على كفى في التفصيل والاختلاك من جانب
وان الصفة التي ليست هي الموصوف ولا فيه هي الصفة اللازمة للتسمية وقيل بل الصفة
القديمة كالمصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم ويضاهى الان عندتهم الربى في التمثل
وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس قديم غير عشرة دراهم كلام صحيح لفه وحقا مع ان
في الدار اعضاء زيد وصفه وفي الدار ايجاد الشرة واصناف الدراهم لا فرق بين الصفات
المفارقة واللازمة ويتضح ان لا يكون ثيب زيد بل سارما في الدار من الائمة غير زيد وفساده
بين وكيف ينبغي على احداث المراد بهذا الكلام في انفسا آخر غير زيد وعدا آخر فوق الشرة
واعتراض على تعريف التفسيرين به ليس بجواب لان العالم والمصانع متمايزان ولا يجوز انما كهما
لاشتماع وجود العالم بدون المصانع واجلج الامدى به يكتفى بالاتصاف من جانب واحد وقد امكن
عدم العالم مع وجود المصانع وبقوله لا يكون ما نالنا به بدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم لكل والصفة وان امتنع حكمه واجلج بعضهم
بان المراد جواز لاتصاف من الجانبين لكن بحسب امتنع دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود
الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود المصانع بل يطلب بالبرهان
وهذه المسألة نوا في ما نقل من بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصع ان يد احدهما
ويجهل الآخر ونظ احدهما لابهامه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قبل ان الشيء
قديم من جهة دون جهة كالسواد يعل انه لون ويجهل انه مسخيل البقاء فلو تعادلت الجهتان
زم كون العرض الواحد الغير القهرى شئين متمايزين ليس بشئ لان تعادلهما جهتي الشيء لا يستلزم
تساويه في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للمصانع لا يمكن ان يعقل به وبه فليزم
ان لا يكونا متمايزين فانا المعتزلة في التمايز هو الاتصاف بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات
والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للمصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين
بان الغيرين موجودا يجوز اتصافهما به لاتصافك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب
التعلق فليزم ان لا يكونا متمايزين فقلتموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا
بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تعادلهما مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر
المتضعات فبات كالاخرين ضرورى لا يمكن انكاره قلنا الضرورى هو التمايز بين الذاتين والامع وصف
الاضافة فليس موجودين واتمايز عندهم من خواص الموجود وبطل هذا يدفع ما يقال
ان تعريف الغيرين لا يخل الجهر مع العرض ولا استطاعة مع الفعل لعدم الاتصاف ذلك
لانهما باعتبار الذات يمكن الاتصاف في التعلق بل في الخارج ايضا بان يوجد جدهما الجهر بدون
هذا العرض وبالعكس سواحد من قول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله
تعالى ضرورة من غير استطاعة المبد وان يحصل بهذه استطاعة غير هذا الفعل سواحد
من قول بان استطاعة تصلح للضدين واعلم ان تعريف الاعراض بالبارى تعالى مع العالم والجواب
بان المراد الاتصاف تعلقا ورد جواب الامدى يظهر على ما ذكرته واما على ما نقل في المواقف
من تثبيد جواز الاتصاف بكونه في حيز اوجد م فبني ان يكون تعريف الاعراض هو انه يتمتع باتصافك

البارى تعالى عن العالم في حيز أو عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآدمي أنه وإن امتنع ذلك
 لكن لا يمنع امتلاك العالم منه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده أنه لا يمكن هذا القدر والازم
 تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز أن يعلم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف
 ولا يتأتى الجواب بأن المراد جواز امتلاكه تعالى مالم يمتنع قيد في حيز أو عدم لأن الباري تعالى
 لا يمتنع عن العالم في حيز أو عدم بحسب التمثل أيضا لامتناع تحيزه وعدمه الأهم الآن يؤخذ
 التمثل أهم من المطابق وغيره ويثبت يلزم تغاير الذات والصفة لجواز أن يسقط عدم كل بدون
 الآخر فذا ذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لامتناع امتلاك العالم عن الباري تعالى
 لا يقال يجوز امتلاك الباري عن العلم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لا يتناول
 لوكني الامتلاك من طرف الجانب الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقبل
 المراد جواز الامتلاك تعالى ومنهم من صرح به ولا يمنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس
 على ما يذهب في تمهيننا بحث آخر وهو أن يجوز امتلاك الموصوف عن الصفة في الوجود فاما يصح
 في الاوصاف في المقابلة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشر بان الزمان إنما هو في الصفة اللازمة
 (قال والجمهور على إسناده أنه تعالى في) الهوية هو عين أن الشيء بالنسبة إلى الشيء أن صدق أنه
 هو هو فبينه وإن لم يصدق فيه أنه كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر والتامني
 فحسب المفهوم وإن كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الإنسان إلى الكتب والبحر فحسب
 لذات والهوية وما ذهبوا إليه من أن الجزء بالنسبة إلى الكل والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس
 عينه ولا غيره ليس بمقتول لكنه ارتفاعا للقيضين نعم في التميز فاضافة بها يصير خاص من التخصيص
 بحسب المفهوم لأن المميز هما الإنسان من حيث أن أحدهما ليس هو الآخر إلا أنها حادثة لازمة
 في نفس الأمر د بابتدأ بها مفهوم التخصيص أيضا فلذا أطلقوا القول بأن أخرى تعين هو هو
 وبأن الغيرين هما الاشارة والاشهاد واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة
 إلى الشيء قد يكون لاهيته ولا غيره بله اصطلاح على تخصيص لفظة الغيرين بما يجوز امتلاكه
 كخاصي العرف لفظة الدابة بذوات الأربع وصاحب المواقف بأن معناه أنه لا هو بحسب المفهوم
 ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الجمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية
 لم يصح الجمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يند بل لم يصح أيضا لامتناع النسبة بدون الاثنية
 فن قال بالوجود الذهني صرح بانها متعذران في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقبله لم يصح
 بل قال لاهين ولا غيره لأن المعلوم قطعا هو أنه لا يد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه
 وأما أن ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلأن منهم من حاول
 اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لأن العشرة مثلا لا جميع الأعداد
 متناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لاه من العشرة وإن يكون
 العشرة بدوهم وكذا الدود من زيد ويطلان هذا الكلام ظاهر لان غاية الشيء للشيء لا يقتضي متغايره
 لكل من اجزائه حتى يلزم متغايره نفسه وزعم هذا القائل أن هذا الدليل قضي وان القول يكون
 الواحد غير العشرة فاسد لم يقبله الجعفر بن سرت من المزملة وعد هذا من جهالة وأما الثاني
 فلأن الكلام في الايجراء والصفات الغير المتصولة كما واحد من العشرة والبد من زيد والعلم
 مع الذات والقدر مع الاراء ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادها بحسب الوجود والهوية (قال
 وبعضهم ٧) فمسيق أنه لا يمكن في تغاير الامتلاك من جانب والانتزاع بالجزء مع الكل والموصوف
 مع الصفة وزعم بعضهم أنه كاف حتى أن عدم تغاير الاثنين اعني تحقق اذا كان كل منهما بحيث
 يتبع بدون الآخر والتخصيص غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلأن عدم التغاير لا هو في لصفات
 التي يتبع الذات بدونها كما يتبع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع الصدم على القديم وكذا

٤ وهو هو فلا يعقل كون شيء
 مع الشيء لاه ولا غيره بل الغيران هما
 الاثنان من حيث أن أحدهما ليس هو
 الآخر واعتذر بله اصطلاح والمراد
 لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
 الهوية كما في الجمل ويسقط الاول
 استدلالهم الفاسد بان الواحد لو كان
 غير العشرة لكان غير نفسه لاه
 من العشرة ولأن أن الكلام
 في الاجزاء والصفات الغير المتصولة
 كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم
 مع الذات متن

٧ على أنه لا يد في عدم متغاير الاثنين
 من امتناع كل بدو الآخر كما في صفات
 القديم بخلاف مثل البيض مع الجسم
 وزعموا أن الواحد من العشرة يتبع
 بدوها ولا يخاف في ورودها سائر الاضافات
 حيث (نريد) عدم التغاير بين الذات
 والصفة اعتمادا على أنه لا ينفك
 لاعداد الاضافات متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجرم مع الكل
فانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحده ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل ويحتج به سائر
الامور الاضافية كالألوان مع الابن والانع مع الاعم والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكون التميزان بل الضدان غيرين لان التباين والتضاد من الاضافات فان الترموز ذلك بناء
على ان الاضافة عدمية ولتأخير بين الاهدام اجيب بان الكلام في مروض الاضافة من حيث
انه مروض لا في الجموع المركب من المروض والمعارض قال واعلم يريدان سائلا عن ذلك لو وجد
الصفات القديمة لهم لقول بتعدد القدماء وبآيات قديم غير الله تعالى فاعلموا ان النقص من ذلك
ينفي المخالفة بين الصفات وكذا بين الصفات والذات والظاهر ان هذا مما يدفع قدم غير الله تعالى
لاتعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن
متغايرة لكنها متعددة متكررة قطعا اذ تعدد اتمالة بل الوحدة ولذا صرحوا بل الصفات صفة
اوتعانية وبان الجرم مع الكل اثنان وشبان وموجودان وان لا يكونا غيرين (قال وهذا ٦) اي
ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية و مرادهم بالصفة النفسية
صفة نبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى ذلك عليها ككون الجوهر جوهر
وذا وشبانوه وجودا وتماثله المنوية وهي صفة نبوتية دالة على معنى زائده على الذات ككون الجوهر
سائدا ومتغيرا وقائلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية احسان احدهما
الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وتماثلهما ان يسد كل منهما مسدا لآخر ويوجب تماثلهما
يقال للثلاث موجودان يشتركان فيما يجب ويمتنع ويجوز وجودان يسد كل منهما مسدا لآخر
والمتميزان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما في جهة اخرى لتحقيق التعدد
والتميز فصنع التماثل ونسب الى الشئ ذاته يشترط في التماثل التماثل من كل وجه واعترض به
لاتعدد حيث فلا تماثل وبان اهل اللغة مطعون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في افقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الحكمة بلانطة مثل يمل واراد به الاستواء في لكيل دون اوزن وعدد الحيات والوصاف
والجواب ان المراد التماثل في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا الواشتركا في افقه وكان
ينهما مساواة في ذلك بحيث يترتب احدهما ذات الاخر صرح القول بلانطه ثلاثان في افقه والافلا
(قال واشترط التماثل في ٨) قال ابا ادري واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها
فهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشئين يستدعي مغايرة
بينهما وصفاته تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر باختلاف نظرا الى ما اخص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير انحاء الوصف القلبية وهذا ظهر في ان القاضي
لا يمتنع في الصفات القلبية في التماثل اول وقد يترجم من ظاهر عبارة الموافقات في التباين شرط
في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع
الثلثين يعني ان الثلثين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في فعل واحد خالفا للمعركة
لئلا ان المرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يبعدل بينهما تمايزا لا يصح الفصل
لان قيامهما به وجودهما تابع لوجوده فلذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنية
فرد بالتع لجواز ان يخص كل موارض مستندة الى اسباب مفارقة وهذا يمنع ما ذكر في المحصل
من ان نسبة الموارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما
وحيت لا يفتي التباين البتة ويلزم ان التباين لا يعدم التباين لا يدل على التباين

٦ التماثل وهو الاشتراك في الصفات
النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب
ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسدا لآخر
ولا بد من جهة اختلاف للصفة ٦
ومن اشترط عدمه اراد بالمعنى الذي به
الان

٨ ويمتنع اجتماع الثلثين لانه لا يعمل تمايز
افرد نوع من الاراض الا بالكل
ورد بالنسب وليس شدة سواد الجسم
باجتماع سوادين واكثر من السوادات
المتفاوتة بالحدة والضعف انواع
مختلفة تتعاقب على الجسم

بل غاية عدم العلم بالاثنية فليس بشئ لان ما ذكر على تقديره انه يفيد عدم الامتناع في نفس الامر
 لاحد العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع الثلاث لجاز في علم نظري بشئ ان ينظر
 لتحصيل العلم اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع الثلاث وبانه لو جاز لما حصل القطع بتأخر شيء
 من الاعراض لجواز ان يكون اشالا مجمعة واللازم باطل القطع بذلك في كثير من الاعراض
 وبه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراضهما يزول احد الثلاث ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس
 الا بمراتب ضد الذي هو ضد لثقل الاخر الباقى فيلزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة
 لجواز ما عاخر كاشتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة
 واستدلالا والثالث بمنع التمامات تحسنت المترتبة بالوقوع فان الجسم يمرض له سواد ثم آخر
 وآخر الا ان يبلغ غاية السواد واجيب بالانسل ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدّة والضعف
 انواع من اللون مخالفة بالحققة منساركة في عارض بقول عليها بالشكك هو مطلق السواد
 يمرض الجسم الذي يستند سواده على التدريج في كل انواع آخر (قال ومنها ٧) هي من خواص
 الكثرة التضاد وهو كون المئين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
 واحدة والمراد بالعلم ما يقابل المئين اعمالا يكون قبله بنفسه وذكر الاجتماع معنى من وحدة
 زمان واتقيد بالمئين يخرج الضدين والثنين مع المعنى والمدمين والعدم مع الوجود ولهذا قال
 بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات كونها اعتبارية لا تصفق لها في الاعيان ولا يفرج
 القدم والحادث اذا كانتا متعينين كعلم الله تعالى وعلو زيد بل ظاهر اشترى بقوله تناول ولا اشعاره
 باشتراط التوارد على محل واحد وقبيل ان معنى امتناع الاجتماع انها يتواردان على محل
 ولا يكونان معا يفرج مثل ذلك لان محل القدم قديم فلا يصف بالحدث والعكس وان القديم
 لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترق بقيد انصالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة
 مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ويتبدل لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه مع العلم
 بان هذا الشيء متحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فالعلم لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما
 بل لا متاع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا
 فيمكن ولذا يصح الحكم باشتراكهما ويقيد من جهة واحدة عن مثل الصفر والكبر والقرب
 والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجمل وانما يتضادان اذا اعتبر
 اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفة في انه لا حاجة الى هذا
 القيد حيث لا يطاق الصفر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع تقارب ان القيد
 احترق عن خروج مثل ذلك وربما يمتنع على تعريف المتضادين بانهما ثلثين في سوادين عند
 من يقول بامتناع اجتماعهما ويوجب بين اتحاد المحل شرط في التضاد ولا يمتثل الاتحاد اختلاف
 المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ما سبق من اقسام التمرة واحكامها على رأى التكليم وما على
 رأى الفلاسفة فالكثرة تسلمت التباين بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنية بالحققة
 قبل الحقيقة او العارض قبل العارض او باعتبار قبل اعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية
 كزيد وعمرو في الانسانية او لا فاقول الثلاث والثلاث المتضادان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
 اولم يشتركا اصلا ثم اتفانسان قد يكونان متقابلين كسواد والبياض وقد لا يتقابلان
 كسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتضادان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان
 واحد من جهة واحدة فخرج بقيد المتضاد الثلاث وان امتنع اجتماعهما ويتبدل امتناع
 الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ورعا بقيد من امتناع الاجتماع في محل
 تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وقد بحث سبجي

٧ التضاد وهو كون المئين بحيث
 يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل
 من جهة فلا تضاد بين غير العرضين
 ولا بين العلم بالحركة والسكون معا
 ولا بين مثل الصفر والكبر مالم يمتنع
 الاضافة الى معين من

كل اثنين فهما غيران فان اشتركا
 في تمام الماهية فثلاثان ولا تضاد لثلاثان
 وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما
 في محل واحد من جهة واحدة

متن

وأما قيد وحدة الزمان فتدرك على عامر وكما قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل
 الصغر مع الكبر والابوة مع البنية على الإطلاق والحق في الاحتراز عن خروج مثل ذلك فتاها
 متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة وأما التقييد بوحدة المثل فلان
 المتقابلين قد يختصان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبيض الرومي وواد الحبشي
 (قال فان كانا وجوديين) يريد حصر اقسام المتقابل في الاربعة ومبني على ان المتقابلين
 يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كانا تعقل كل منهما بالقياس
 لتعقل الآخر فتضايفان كالبوة والبنوة والا فتضادان كالسود والباض وان كان احدهما
 عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كونه الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه
 كعدم الطبيعة من الاضداد او نوعه كعدم الطبيعة من المرأة او جنسه القريب كعدم الطبيعة من القرس
 او جنسه البعيد كعدم الطبيعة من الشجر فهما متقابلان قد يلب الملكة والعدم وان لم يتبر ذلك
 كالسود والاسود فتقابل الايجاب والسلب الاله لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان
 عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان يقتضي العدمي قد يكون عدميا كالامتناع
 والامتناع والعلمي وللإعني بمعنى رفع العلمي وطلبه اهم من ان يكون باعتبار الانصاف
 بالبصر واعتبار عدم التباينة له فاحتمال ان اللاعني لما عبارة عن البصر فيكون وجوبا
 وأما من عدم قابلية المثل للبصر فيكون سلبا لا لوجودي بل لبني وإذا جاز ان يكونا
 عدميين فالاول ان يبين الاضداد في سلبها كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا والآخر
 فان اعتبر في سلب استمداد المثل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلها تقابل الملكة
 والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا والآخر فان كان تعقل كل
 منهما بالقياس الى الآخر فتقابلها التضايف والافاضة وقد يستدل على لزوم كون احد
 المتقابلين وجوديا بله لتقابل بين الدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المفيد
 ولا بين العدميين لمضامين لوجهين احدهما انها يجتمعان في غير مازع الاضافة اليه اما
 بطريق الصدق فلا يصدق في حلي الاخر له لا اسود ولا ابيض وأما بطريق الوجود فلا
 قد وجد فيه الحجة التي هي لاسود ولا ابيض وتبينهما من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين
 على موضوع واحد كما اشترط اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضامين
 كالاسود والابيض متعدد ضرورة انها لو اضيقا الى واحد لم يكونا عدميين وهذا بخروج
 انهمي عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع القرية داخل في حد المتقابلين ضرورة
 امتناع اجتماعهما مع انه ليس احدا قسما للاربعة اما غير التضاد فظاهر وأما التضاد فلا يطاق
 على انه لتضاد بين الجواهر لا امتناع ورودها على الموضوع وتبينهما ان المزمع وعدم اللازم
 كالواد والالازن متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وبإسناد الاقسام اما السلب الايجاب
 فلا اجتماعها على الكذب كما في اليائس وأما غيرها فظاهر ووجه التخصيص ان مثل هذا
 ليس من التقابل لان تضاد التوارد على موضوع واحد قد يمتنع اضافة احدهما الى الاخر كما في الاسود والابيض
 من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يمتنع اضافة احدهما الى الاخر كما في الاسود والابيض
 بخلاف مثل الحمى والاعشى والامتناع والامتناع وأما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس
 بمعنى المثل المقوم للمحل حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاراض البية لقطع بتقابل
 الايجاب والسلب في الجواهر مثله رسية والافرمية بل صرح بين سببا بالتضاد بين الصور
 اعتبارا بالوجود على المثل الذي هو الهول وأما كما فتنصرح ابن سينا وغيره بان موضوع
 الامة عين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل ولغيره اوتوصيا كالانسان لرطوبة والبرية

٨ فان كان تعقل كل محل واحد من
 جهة واحدة والقياس الى الآخر
 فتضايفان والافاضتان وان كان
 احدهما عدميا فان تقييد يكون
 الموضوع مستعدا للوجودي بحسب
 شخصه او نوعه او جنسه القريب
 او البعيد فتدفع وعدم والا فتقابل
 وسلب وذا لم يمتنع ان يكون يقتضي
 العدمي عدميا سلبا لا امتناع
 والامتناع والعلمي وللإعني بمعنى
 رفعه عنهم البصر وعدم الاستعداد
 له فاقرب ان يقال ان سكان
 احد المتقابلين دفعا للآخر فتدفع
 وعدم او يمتنع سلبا والافاضة
 او تضاد على ما ذكر وقد يقال لتقابل
 بين العدميين اما المطلق والمضاف
 فظاهر اما المضامين فلا اجتماعهما
 في غير ما اضيف اليه كالاسود
 والابيض في الاحمر ولكون التقابل
 مشروطا بحد موضوع وبهذا
 خرج من الانسانية مع القرية
 والمنزوم مع عدم اللازم وفيه نظر
 فان قيل قد قابل اضفيا تناقضا
 وتضادا من غير تصور محل قلنا
 بحسب الاشتراك كارتساب المفردات
 يكون في انضمام اعتبار صدقها في
 نفسها لاسدتها على شي او يمتنع
 ان موضوع القضية مود للايجاب
 والسلب

ايحيى كالحوان المذكورة والاوتة او اعم من ذلك كالشيء الغير والشر واما راسا فذن الكلام في الاسود والابيض لا في الدم المضاف الى السواد والدم المضاف الى البياض الاترى انك لاتقول باختلاف الموضوع في البياض والابيض نظرا الى ان اللابيض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري في القضاء كالنقص والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان قبض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشي من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار وزيد القضاء على محل فالحجاب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كاشراك السلب من العموم والمخصوص والمباينة والسوادة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضاء باعتبار الوجود اعني صدقها في نفسها فالحجب في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين التفتين امتناع الاجتماع في الوجود وثنيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضاء ويتبر موضوع القضية موردا ومحل اثبتت المحصول له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتللا الصدق والكذب تبسط كالفرضية والافرضية والافركب لقولنا زيد قرص وزيد ليس بقرص فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مع طول ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باختيار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره (قال وقد يعتبر في التضاد ٩) ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والدم هو الذي اوردته ماء الفلاسفة في اوائل المطبق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيد آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والدم ان يكون العدم سلب الوجود في هاهنا في ذلك الوقت كعدم الحية من الكوجع بخلافه عن الامر وكل من التضاد والملكة والدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المتيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالشهوي لكونه المشهور فيما بين هوام الفلسفة والمتيد بالحقيق لكونه المعترف في هاهنا بالحقبة والملكة والدم بالعكس حيث يسمى المتيد بالحقيق والمقيد بالشهوي ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحرة ونحو ذلك ما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الانعقاد والرودة وتقابل البصر وعدمه من القرب او الشجر فاما في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والدم بالمعنى لاختصاص ايجاب المتأخرين بل الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعلى اعني الشهوي من التضاد والحقيق من الملكة والدم لئلا يخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولافان الضدين في تضاد الشهوي لانه ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما هداما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والجمه لانتق والاذكورة والفرديية لزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسما لتقابل الملكة والدم وتقابل الايجاب والسلب بل وفي كلامهم له اسم يقع على التضاد الحقيق وعلى بعض اقسام الملكة والدم اعني ما يمكن فيه اختلال الموضوع من الدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العنى والبصر والمعى انه اعم من ذلك الا يمكن ان يتسأل في النطق والصحة وفي الذكورة والاوتة وفي الزوجية والفرديية على ان تتبلى الزوجية والفرديية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم لمساويين والفردي عدد لا ينقسم بمساويين فالاول اسم للموضوع اعني امد مع الايجاب ولثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا ولما تأييدا فله صرح ابن سينا وفيه غاية

غاية الخلاف ويسمى التضاد الحقيق والاول بالشهوي وفي الملكة والدم اعتماد المحل للوجود في ذلك الوقت ويخص باسم الشهوي والاول بالحقيق والاول كل اعم وباعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين في الشهوي قد يكون هداما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والجمه لانتق والاذكورة والفرديية لزوجية وان غاية الخلاف شرط في الشهوي ايضا متن

٢ انه اعم من التضاييف باعتبار
المعرض وأخص باعتبار المعارض
كما ان التضاد قسم للتضاييف وقسم
منه الاعتبارين من
٣ على الاقسام بالتشكيك واشدها
الايجاب والسلب اذ اعتبارهما مع
الاجتماع في الباقى لا تضاديا اعتبار
غاية الخلاف اذ غاية فوق التناقض
الذاتى من
٤ اذ السلوب اعتبارات لها عبارات
لانوات ولا لكان للبيان بحسب
سلب ماعده ملان لا تشاهى
من

٥ عند النقل الى الحكم يقتضيان
الصدق والكذب والواقى قد تكذب
لعدم الموضوع او خالفه من
٦ ان الموضوع قد لا يتخلو من احد
الضدين بعينه كالتلو من الحرارة
او لا بعينه كالجسم من الحركة
والسكون قد يتخلو اما انصفه بوسط
يصير منه باسم يحصل كالنار او بسلب
الطرفين كالاعمال والاعجاب او بدون
ذلك كاستفاد يتخلو من السواد
والبياض من

٧ منه اما يكون بين نوعين اخرين
من جنس واحد كالسواد والبياض
لا بين جنسين كالنفسية والارضية
وكثير الشراوتوعين من جنسين
كاللغة والصور او انواع من جنس
كالسواد والبياض والحرارة والجمرة وعولوا
في ذلك على الاستمرار وفيه لظهور اما
المنهوى قد صرحوا باله فيكون
بين جنسين كالخبر والشرا او نوعين
من جنس كاللغة والصور او انواع
من جنس كالسواد والبياض والحرارة
او من جنسين كالنفسية والتهود
والجين (خاتمة) من

الخلاف شرط في التضاد المشهور ايضا ويثبت بكون متقابل مثل لبياض والجمرة خارجا
عن الاقسام (قال ومن حكم الله بل ٢) جواب من اعتراض تقريره ان التضاييف اعم من
ان يكون متقابلا او عاكسا او تضاديا او غير ذلك ما يدخل تحت المضاد فكيف يعمل مقصود
التقابل اخص منه مطلقا وقسما للتضاد فانها لا وتروا جواب ان التضاييف اعم من
مفهوم المتقابل المعارض لاقبله ومفهوم التضاد المعارض يمثل السواد والبياض ضرورة
انه لا يمثل المقابل او المضاد الا بالتحصيل الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا ينافي سكون
معرض الله بل اعم منه معنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضاييفين وقد لا يكونان
ومعرض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فله لتضاييف بينهما (قال وان مقولته ٣)
يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه لا يتوقف تعاقبا على نفسه وهذا ظاهر
في التضاييف كما ان التوقف في التضاد واما في الباقيين مزدوج وبالجملة فقولته على انك بالتشكيك
ككونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع اجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي الباقى
لا شئ لها على ذلك وأوضح ذلك بان كثير فيه عقدان عقد له غير هو ذاتي وعقد له ليس
بشرا وهو مرضى وكونه ليس بغير مرضى الذاتي وكونه شرا مرضى المرضى ولا خلاف في ان الثاني
لذاتي اقوى وفي التعبير ما يشر به في التضاد اشد منه قال واشدها فيه الثالث اى اشد
انواع التباين في التماثل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بفساد الخلاف وهي غاية
في امتناع الاجتماع ورد له لا يصور غاية خلاف فرق التناقض الذاتي بل كونه احدهما صريح
سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما اما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان
اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف الباقى (قال ومن حكم
الايجاب والسلب ان جميعهما الى القول والصدق اى الوجود والعدم والذاتى دون الشيء معنى
ان السلوب اعتباران عقلية لهما عبارات لفظية لانوات حقيقة والا كان للامان مثلا صان
غير متناهية لانه ليس بفرس ولا نور ولا ملب ولا اشياء غير متناهية كذا ذكره ما بين سوابق يظهر
ان ليس مضادا ففهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو الايجاب او سلب كيف لا يعنون
بالايجاب الا مثل السواد وهو موجود في الخارج (قال وانها ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب
انهما اذا نقلتا الى الحكم والتضاد كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع
اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع القضيتين وانراضهما بخلاف سائر الاقسام فانه يميزان تكذب
فيه المتقابلان لعدم الموضوع او اطلوه فهما اذا حل الاعمال والبصير والاسود والابيض
والاوب والابن على النقص اولى العرب فان قبل ان اريد بقول الى القضية جعل المتناقضين
على موضوع كالايحاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما قيل قولنا انقضاه اسود
ولا اسود لاقتضاه المعدومة وجود الموضوع و ان اريد اعتبار انتقال بين القضيتين فهما
لا يتصور في تضاييف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في
الباقى وقد يقال القضية اما تكون معدومة متفترقة الى وجود الموضوع اذا اريد بالاحمول
مفهوم يبنى يصدق عليه انتقيض عدل في التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به
نفس مفهوم التقيض فهو موجبة سائلة الاحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة
السالبة فقولنا المتعد لا اسود اذا اريد بالا اسود تقيض الاسود اعني رفضه فهي صادقة
بمعزلة قولنا ليس المتعد اسود (قال ومن حكم التضاد ٥) ظاهر وفيه اشارات الى تضاييف
الضدين على الموضوع الواحد ليس بالام (قال وان الحقيقى ٧) معنى ان من حكم التضاد

ان الحلقى حته لا يكون الا بين نوعين اخير من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت
 اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والذنية والخير والشر ولا بين
 نوعين من جنسين كالصفة الداخلة تحت الفضيلة والخبير الداخلة تحت الذنية اذا فرض كونهما
 جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والجمرة
 الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور واللين ويلزم من هذا ان لا يكون ضد
 الواحد والا حدا حتى لا يكون السواد ضد هو البياض وآخر هو الجمرة ولا الشجاعة ضد هو
 التهور وآخر هو اللين وهو قولنا في ثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهور فقد صرحوا
 به لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والذنية والخير والشر
 او بين نوعين من جنسين كالصفة والخبير او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والجمرة
 او من جنسين كالشجاعة والتهور واللين وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء ان ينحصر
 التضاد بين نوعين من جنس هو انه وجدته فيما ينهمدون غيرهما لاطراف الى تنبيهنا الى ان فضيلة
 والذنية او الصفة والخبير سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جنسنا انونونان
 من جنسين وهذا دور ظاهرا لانه ان اشروط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين
 دون انواع من جنس ضروري للاستقراء لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين
 اطراف وبعض الاوساط وان لم يشرط فبطالته ظاهرا في انواع اللون الثالث انهم اطرافا
 على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انها السواوين اخير من اللون بل السوادات
 المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالاشتراك وكذا البياض فعمل ما ذكرنا
 من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين يدهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان
 الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهور
 بين انواع كالشجاعة والتهور واللين يتبادر في ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد
 المشهور ايضا (قال قالوا لا يقال في) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل
 التضادف بواسطة ما عرض لهما من الطبيعة والمعلولة والمكبأة وانكسائية وذلك ان الكثرة
 لما كانت مجمعة من الوحدات كانت الوحدة على مقومة للكثرة ومكبأة لالها والكثرة معلولة منفرجا
 بالوحدة ومكبأة لهما وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع التضاد بالين
 يجب ان يكون واحدا بالانفص بماسبق في تفسيره لتقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك
 لانه اذا طرأت اكثر على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة
 على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله
 اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثلثة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة
 مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وكليهما ان الوحدة
 مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فعليهما ان احدهما عدم الآخر فطاهر واما
 في التضادف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا او متوقفا والتضادفان يكران معا في النقل
 والوجود واما في التضادف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا او متوقفا والتضادفان يكران معا في النقل
 هذا كافي في الشك لان الاجماع في النقل بانها لا تقابل مطلقا في مجموع لما سبق من ان المتقابلين
 بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق ولا الوجهين
 ضعيف اما الاول فلا من موضوع المتقابلين يلزم ان يكون واحدا بالانفص فكيف يتصور
 ذلك في مثل الضرعية واللاخرية بل صرحوا به قد يكون واحدا بالانفص كالعدل والجور زيد
 او بانوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالرجية والفردية للعدد او بالامر اعم عارض

١ بين الكثرة والوحدة بالذات بل
 بامراض الطبيعة والمكبأة لان
 موضوعها لا يتحدد بالانفص ولان
 احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر
 الاول بل الموضوع قد لا يتحدد
 بالانفص بل بالنوع او بالجنس
 او بامراض اعم ومع ذلك فيجبره
 الفرض والثاني يمنع تقوم الكثرة
 بالوحدة وتما يتقوم ممر وضها
 بموضوعها ولا نزاع في ان المتقابلين
 اذا اخذوا مع الموضوع كالفرس
 والالافرس والبصر والاعمى والاب
 والابن والاسود والايض لم يكونا
 متقابلين بالذات فكيف نفس
 الامر ومن فان قيل التقسيم بين
 المبرزين يستلزم جواز اجتماع
 المبرزين قلنا لولم يفسد بالوجود
 وهو لا في تقابل الايجاب والسلب
 كالابيض والالوان في البياض
 والالوان احق بالخلو ومن ههنا
 قيل ان بين مفهومهما تقابل
 الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا
 نفي التماثل بين الكثرة التي هي العدد
 والوحدة التي منها العدد واما
 مفهومهما المتعبران بالانقسام
 وعددهما فظاهر تقابلها بالايجاب
 والسلب متن

كالحبر والشر الشيء ومع ذلك فبكي الفرض والتقدير كادلسان للقرية والافراسية في فرنسا
الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام وجه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة
دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين ان تصاب على موضوع واحد ولو بالامكان
كاذن كان احدهما لازما كواد الغراب واما الثاني ففلا ان اردنا ذات الكثرة متشعبة بذات
الوحدة فمجموع اما بحسب الخارج فلاهما اعتباران متباينان واما بحسب الالهي فلا ينفصل
الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل للوحدة وهو ممكنه بحيث لا ينقسم
وان اردنا موضوع الكثرة متقوم بموضوع الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصدق في كل جزء
منه الله واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فليس لكنه لا يتناقض التباين الذاتي بين
الوحدة والكثرة الماريتين بل بين معروفيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على
ان التباينين باذات اخذا مع الموضوع كالفرس والافراس وكالبصير والاعمى والابن
والابن والاسود والايض لم يكن ثمة بينهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل
المراد الثاني وهو يتناقض التباين لان كون احدهما موضوعين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة
اجتماع الكل والخير وهو يستلزم اجتماعا وصفهما اولا كونه لا قبل قلنا ومع واثباته لو كان
الموضوعان في محل وهو ليس بلامر واما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فلا اجتماع في المحل
انما يتناقض جميع اقسام التباين اذا كان بحسب الصدق اعني حل الماهية لا بحسب الوجود اعني
حل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع ثمة دليلين في موضوع واحد يستلزم
في تباين الوجب واللب بحسب الصدق عليه وفي الباقى بحسب الوجود فيه كالايض المحلول
فان فيه ابيض والايض لان الايض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود
في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يتبع اجتماعه بحسب الوجود يتبع بحسب الصدق من غير
عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود ومن غير عكس فظهر له لا دليل على نفي
تقابل التباين والسلبين للوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او بالمشابهات
والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم في نفي التباين بينهما فغناه ان الكثرة
اي العدد لا كانت متقومة بالاحاد ومضممة من انضمامها بمجموعة مع الواحد في الممدود لم يكن
بين الصدق والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيها هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة
فنبطها كما جعلت يدها الكثران في كون واحد فتدبرهم تضاد معانيه على تواردها على موضوع
واحد هو ذلك الماهية بطلان احدهما بالآخر ونفاذ الامام بانها ليس على غاية الاختلاف
وبان موضوع كل من الوحدات الزائفة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة
لانفسه والكل حقيقي (قال للشيخ الخامس في العلية والمعلولة ٢) من احوال الوجود والماهية العلية
والمعلولة وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تنطبق لهما في الالهيان والازم انفسا على ما
مر غير مره بل هما من المقولات الثابتة وبيهما تقابل التضاد اذ العلة لا تكون علة
اللائيبة الى العلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحدا لا باعتبار كون كانهما متوسطا التي هي
علة لمعلولها معلولة لامتتها (قال المبحث الاول ٢) قد براد بانها ما يحتاج اليه الشيء والمعلول
ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها مخرقة الى الفاضل وهو ما يصدر عنه الشيء
بالاستقلال او بانفعاله الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون دائمة فيه او خارجة
عنه فان كانت دائمة فوجوبية الشيء معها اما بالفضل وهي العلة الصورية واما بالثبوت وهي العلة
المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفا على اولادها وهي
العلة النفسانية ويخص الاولين اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يتغير اليها

بوجه الاعتباران متضايفان لا يجتمعان
في شيء الا باقتباس الى شئين وبيانها
في مباحث متقن

٢٢ اعلم ما يحتاج الشيء اليه وان كان
اطلافا بصرف الى ما يصدر عنه
الشيء ثم ان كانت دائمة في الشيء
فوجوبه معها اما بالفضل قصورية
واما بالثبوت غادية ويدخل فيها الجزئية
من الصورة والمادة ويذكر الوجوب
يتدفع ان الوجود قد يكون مع المساعدة
بالفضل لا بالقوة الا انه يرد الجزئية التفسير
الاخير من الصورة جمعا ونمعا
وان كانت خارجة فالشيء اماها
ففاعلية واماها نفسانية ويقال للملاولين
علة الماهية ولا آخر ين علة الوجود
ويرجع الشرط والالات الى الفاضل
ومن الشرط ما هو عدي كروال
المانع ولا يستعمل دخوله في علة
الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ
وجود المعلول لم يجد حاصل بدوره
وقد يقال انه في الضيق كاشف
عن شرط وجوده كروال الرطوبة
لاحتراق الخشب يتبعه عن اليوسة
التي هي الشرط وليس عدم الحادث
من مباديه بل بغيره متقن

في ما علة كما في وجوده ولذا لا يمكن القول في وجودها أو غير وجودها كالجنس والفصل ويخص
 الآخران حتى الضاعية والنية يسم علة الوجود لأن الشيء يشترط وجودها في الوجود فقط ولذا
 يعمل بدورها وتعلم هذا الكلام ببيان أمور (١) انما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط الاله لا دليل
 على انحصار الخارج في الاله وما لا وجه لشيء سوى الاستعداد (٢) ان المراد بالصورة والمادة
 الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الضاعية وانما ينسب
 وبهذا الاعتبار يتدرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى المبدأ الشيء وما ذهب
 اليه الامام من ان الشروط من اجزاء المادة المادية بناء على ان الضاعية لا يمكن ان يكون قابلا داخل معها
 ليس يستقيم لانها خارجة عن المعلوم وقد صرح هو ايضا بان المادة لا تدخل (٣) انما ذكرنا
 من اعتبار داخل والقوة في الوجود وهو الموافق لكلام ابن سينا اولين اعتباره في الوجود
 على ما ذكره الجهم لان المادة اذا خلقتها الصورة يكون وجود المعلوم له مما لا يصل لا القوة
 فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مالم يخرج عن تعريف المادة فلا يكون جله انما هو
 الوجود بالذات بالنظر الى المادة لا يكون بالقوة والنظر الى الصورة لا يكون الفصل وكان
 مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
 في الجمله وحيت لا يتناقض (٤) ان الجزء الغير الاخر من الصورة المركبة يكون وجود المعلوم معه
 بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فيقتضي ان يكون
 جمعا ونسما ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا يتناقض الفعل لان الفساد حيث لا يظهر (٥)
 ان حصر الجزء في المادة والصورة منى على ان الجنس والفصل ليسا جزمين من اتفق عليهما
 على ما سبق تحقيقه وجعله الامام بنينا على انه لا تباين بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة
 المتجرد الاعتبار لما مر من ان الحزبان المأخوذ بشرط ان يكون واحدا ويكون كل ما يقاونه
 زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون واحدا
 او لاحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو اتفاق لو كان الجنس مأخوذا من المادة
 والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للباطن حظا راجعة كالجزئات اجناس وفصول
 وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ما هو عدم المانع فاذا كان من جهة
 العلة الضاعية لم يمتد وجده المعلوم الى الاله المخصوصة ضرورة انعدام الكل باعدام الجزء
 وهو باطل لان امتناع تأثير المعلوم في الوجود ضروري ولا يمتد بالزمن السداد بل بآليات الصانع
 والجواب ان المؤثر في وجود المعلوم ليس هو الاله الضاعية بجملة بل ذات الضاعية فقط وسأردنا
 يرجع الى الضاعية على انه شرط انتاثير ولا امتناع في اعداد المعلوم الى الفاعل موجود مقرون
 بآمره عدمية بمعنى ان الضاعية لا لا حظ له في حصوله بل يحصل بدونه مع القطع بالوجود وهو الضاعية
 الوجود وحيت لا يندب بالآليات الصانع لان وجوده لا يحتاج الى وجوده وان كان
 مقرونا بشرط عدمية وقد يجب بالبال شرط اتمامه ووجوده حتى وذلك الامر الذي
 الذي يظن كونه شرطا لازما لا كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشب ليس بزال الرطوبة
 وانعدامها بل وجود البوصة الذي ينشأ منه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فاعقل نفس
 عدم الحوادث من مبادئ وجوده لا متفرقة الى الضاعية المقتضية له قلنا الاحتياج الى الشيء
 لا يمتنع الاحتياج الى ما يقاونه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضاً
 لا ذاتيا وكيف يعمل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من الابد الى الان بل من الابد
 انه يقاوم الابد (قال نعم جميع ما يحتاج الى الاله يسمى علة مادية) العلة اما مادية هي جميع ما يحتاج
 اليه الشيء بمعنى انه لا ينفك عن ذلك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مرتبة من عدة امور البتة

٢- قوله كان هو الفاعل وحده اومع
 القسامة صك الباطل بطه... بطه...
 او اختيارا اومع الباطل في المراتك
 وحيت لا يتصور تقدمه هو لا احتياج
 اليه الا في جميع الاجزاء التي هي
 نفس الاله

واما انقصه هي بعض ذلك والسامة فتكون هي الفاعل وحده كاليسيط الموجد البسيط ايها
وقد تكون هي مع الفاعل كاليسيط الموجد البسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض
يدعوا له وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للركب منهما امام الفاعل او بدونها
واذا كانت هذه السامة مشتقة على المادة والصورة يتبع تقدمها على الملول واحتياج الملول
اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فاقبال من ان لفظة يجب
تقدمها على الملول ليس على الإطلاق بل لفظة السامة او التامة التي هي الفاعل وحده
او مع الشرط واخاية (قل وكل من الاربع) يعني ان كلامنا الدليل الاربع يتقدم باعتبار
الى بسيطة ومركبة واعتبار الكلية وجزئية واعتبار الذاتية وحرية واعتبار اخرى
وبعيدة واعتبار الى عامة وخاصة واعتبار الى مشتركة ومخصصة واعتبار الى المباشرة وبما للفضل
(قال المصنف الذي يجب وجود الملول) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات تأثيره في الشرط
والا لانه والفاعل يجب وجود الملول اذا وجد عدهم لكن وجوده بعد ذلك ترجح بالاصح
لان التقدم حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا وجد الملول
يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر اتمام من لوازم الالكان
والامكان من لوازم الملول فلو لم يجب وجود المؤثر اتمام وجود الملول لزم جواز وجود
المؤثر بدون اللزم ههنا وانما كان بين المؤثر والفاعل معه اوله تلازم في الوجود ام يمكن للمؤثر تقدم
عليه بل زمان بل الذات يعني الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الارض من غير
عكس فان قيل اوصح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بل زمان قلنا من جهة
جهات تأثير القديم في الحوادث شرط حدوث بقاين الاثر الحادث كمتعلق الارادة عندنا والحركات
والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بل زمان لذات الفاعل ولتأخره فيه لافعال مع جميع
جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ابتداء الملول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
الملول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود الملول غاية الامر ان يكون
عقبه من غير تقلل زمانا لئلا يلزم الترجيح بالاصح قلنا كون الابداء بعد وجود الملول مع جميع
جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال قدم الملول) يعني لان ثبت ان كل ما انشأ الملول انشأ
او بعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاراض الغير الفارة
كالحركة والزمان قد يتقدم اجزاؤها مع بقاها الملة بانها تكونها بحسب ذاتها على التبدد
والانصرام يعني ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت هلته وسطح
على حقيقة الحال في حيث الحركة فلا يقل كل من المدين في محض لاجوب له فكيف يكون
ثرا او متورا قلنا بل عدم مضاف لايتم كون احداهما معينا ولاخرها محتاجا اليه وهذا من الملوئية
والهية ههنا لا تأثر والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يقتضي وجود هلته وعده الى عدم
هلته ظهوران الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعده مع واحد يجب وجوده وجوده وبعد
عده مع اماده السابق فعدمه السابق يعني ان عدم حدوث الحادث يحتاج الى عدم
حدوث قاضيه بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده
يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فارقيل ما ذكرتم من انعدام الملول عند
انعدام الملة باطل لما شاهد من بقاء الاب والباء بعد الباء ومضمونة الملة بعد التسل
قلنا ذلك في الملل المدة وكلانا في الملل المؤثرة غالب بالنسبة الى الابن ليس الا معنا للمادة
لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال فتضي الى ذلك وتقدم بانعدام قصد وسببته

٢ يتقدم الى بسيطة ومركبة والى
كلية وجزئية والى ذاتية وحرية والى
قريبة وبسيطة والى عامة وخاصة
والى مشتركة ومخصصة باذن والارض
والى ما بالقوة وما بالفعل متن

٣ عند تمام افعال لانتاج
بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج
من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون
الا بالاذن واستناد الخالد الى القديم
لا يكون الا بشرط حدوث بشارته
كماتى الارادة متن

حيات
كلية ومركبة

٧ ولو في غير الفاعل كالحركة يقتصر
الى عدم الملة ولو ببعض الشرط
وعدم البوت لابتاق الشرطية بهذا
المعنى فافعال في طرفي الممكن
واحد يجب بوجوده وجوده
وبعد عده ان سابقا سابق وان
لاحقا فلاحق وبقاء الملول عند
انعدام الملة انما يتصور في الحالات
كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء
ومضمونة الملة بعد الملة في المورث
متن

وعلى هذا قياس سائر الافعال فان البناء انما يؤثر في حركات تنعش الى حتم اجزاء البناء بعضها
الى البعض ووجوده انما هو اثر التمسك الطول يمس النضر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى
الصائين بسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الزادة فالامر بين (قال والمؤثر ٢)
يريد ان ما ينفذ وجود الشيء قد يفيد به من غير افتقار الى امر آخر كالحصص قيد ضوه المتقابل
واقامه وقد يفتر البناء الى امر آخر وهذا ما يقال ان هذه الحوادث غير ذلك لبقاء كسامة انما
يقيد الاشتغال ثم يفتر عنه الاشتغال الى استدامة الماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال
البصير الثالث وحدة المعلوم ٣) يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لمتين تستقل كل منهما
باجتماعه خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلولا واحدا بل قد يكون
كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف
جهات واعتبارات لا يكون له المعلوم واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع المتين المستقلين
على معلول واحد فلو جهين (١) له بلزم احتياجه الى كل من المتين المستقلين لكونهما علة
واستغناء عن كل منهما لكون الاخرى مستغلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن
شيء منهما علة مستغلة بل جزء علة لاني استغلال العلة ان لا يفترق في التأثير الى شيء آخر
وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شيء منهما
لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالسوس فانه لا يمنع اجتماع المتين عليه بمعنى
ان يقع بعض افرادها بهن وبعضها يتك فكون المحتاج الى كل منهما امر ما فاما المحتاج
الى الاخرى وحيث لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناء عنه بعينه ولا يلزم من احتياج
الوحد الى كسكل من المتين عدم استقلالها بالعلية للفرد وذلك ككبريات الحرارة التي يقع
بعضها بهن النار وبعضها يتك فكون الحرارة يكون معلولا لهذه اليران وقد تمثل نوع
الحرارة الواقع ببعض جزئياتها بالانوار وبعضها بالشمس وبعضها بالحرارة والمسافة فيكون
هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بان المراد بالسوس ما هو ام من الحقائق واورد الامام ان
المعلوم النوعي ان احتياج لذاته الى العلة المعنية امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يمنع
كان غنايتها لذاته فلا يمرض له الاحتياج اليها فليطلب اليه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته
الى العلة المعنية استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون
الاستناد الى العلة المعنية لا من جهة المعلوم بل من جهة ان تلك العلة المعنية تنعش ذلك
المعلوم فالحاجة المطلقة من جانب المعلوم وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان العلة المعنية
الوجبة بالظن الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعنية ولا غنية عنها بل كل من ذلك
بالعروض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلوم الى علة ما يجب
يكون التمين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلوم المعين الى علة لا يبينها فيصور ان يكون
الواحد بالشمس معلولا لمتين من غير احتياج الى كسكل منهما ليلزم الحاصل بل الى
مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي في الاجتماع كما هو شأن المعلوم النوعي والوجوب ان مفهوم
احدهما هو ان ينفذ الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمنع فيها اذا كان المعلوم متخصا لان وقوعه
بهذه يستلزم الاستدعاء من تلك والمتنفي عنه لا يكون علة ويجوز فيها اذا كان نوعا لان الواقع
بكل منهما فرد آخر فلا يكون شيء منهما في معرض الاستثناء ولهذا قال فالفرد بعينه محتاج
الى علة بعينها يعني ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علة المعنية التي اوجبتا هذه
احتياج المعلوم الى علة وفرد ما الى الفرد لا بعينه محتاج الى علة لا يبينها بل يبحث بمثل
التي يكون هذه وتلك لكن يمنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشمس يجوز

٢ في الوجود قد يكون هو المؤثر في
البناء كالحصص للضوء وقد يكون
غيره كسامة اثار الاشتغال واستمرارها
بمؤنة الاسباب لبسلة من

٣ بالشمس موجب وحدة الفاعل
خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس
خلافا للفلاسفة حيث متوا صدور
الكثير من الواحد الحقيقي اما الاول
فلان الشخص لو حصل بمسفتين
لاحتياج الى كل اعلية او استغنى عنها
لعلية الاخرى ولاه اما ان يحتاج الى
كل منهما فيكون جزء علة اولى
احدهما فقط فيكون هي العلة
بخلاف النوع فان المحتاج الى كل
منهما فردا من الاحتياج الى الاخرى
كافراد الحرارة الواقعة في نيران
متعددة فالفرد بعينه محتاج الى علة
بعينها وفرد ما الى علة ما مع
امتناع الاجتماع ونظرا الى تعدد الافراد
وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما
بان يقع بهذه كايضا في تلك على البدل
ولا يلزم ان ينخص فيه زدد من

٢ بان حركة جوهر بدفعه زيد حين
يجبده عرو مستند الى كل قلنا بل
الى اكل او الى الواجب تعالى
من
٧ فلان الاصل هو الامكان ما لم يمنع
البرهان ولا تامة من اسناد اكل
الى الواجب ابتداء من
٤ بوجه الاول ان مصدره يشاهدنا
غير مصدره لذلك فان دخل فيه
شيء منها تركب والانسلاسل
ضرورية ان الفاعل ملول وله صدر
وورد بانها امر اعتباري ولو كانت
محققه لم تمنع وحدة الفاعل وزم
تكثر العلولات بل لانها اذا
صدر عن الواجب شيء اذ علوية
العارض هناك مسلفة على انه لو صح
هذا التيسيل لزم ان لا يصدر عن
الواحد شيء صلا يكون صدره مقاربا
وان لا يسلب منه الواحد ولا ينصف
الواحد ولا يقبل الواحد فان قيل
السلوب اعتبارات لا تحقق لها اول ولا
في الاعيان وكذا الاتصاف والابلية
بغلاف الصدور كما يطلق على
اعتباري يمرض للعلل والملول
من جيبهما بما يطلق على حقيق
هو كون اللفظ بحيث لا يصدر منها
الملول احسن خصوصية بحسبها
يبيح الملول قال تعدد الملول فهو
متعدد والا الواحد وحيد ان كانت
العلل دالة لانها هي ذات اللفظ ولا
تخلو تعرض لها فزمت تعدد الجهات
انما يكون عند صدور الكثير دون
الواحد قلنا فكم كانت لا يقتضي بها
شبهة فان قل مرادهم انه كلما تكثر
الملول تكثر الفاعل واو بالحيثية
ضرورية فاعليه اهدا اعتبارا مقاربا
لفاعليه لذلك ويزم انه كلما يكن
تكثر فاعلها ولو بالحيثية تعدد الملول
فانما كاد ما خلا من الفصل هادما

ان يكونه علان على سبيل البدل دون الاجتماع والتوج يحتاج الى علل لا يبينها لكن لا يمنع
الاجتماع بل نظر الى التوج لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع باخرى وبهذا يدفع ما يقال
ان لقولنا بالاحتياج الى علل ما ان يكون قولا بتعدد العلل اولا ولما كان فلا فخر بين التوج
والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلل المبنية على احتياج
اليها لكي يصرح اسنده الى علل لا يبينها بال منع بكل منهما على سبيل البدل بل يكون اواقع
وبهذا هو بعينه الواقع بثنائ مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت
تغيرك زيد قلنا فزمتناها واقعة بتغيرك عن هل يكون هي بعينها فيه ترد بناء على ان اتحاد
الفاعل هل له مدخل في تشخص الملول وهذا غير ما سمي له لا مدخل في تشخص الحركة
لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المبنية بعينها بتغيرك زيد وبمعناها بتغيرك عرو وانما
الكلام في ما فرمتناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتغيرك بكر وخلد يد بل زيد
وعرو مل يكون تشخصا تشخص (قال تحت لمختلف) على حكاية الفاعل بل يجوز اجتماع الطرفين
على ملول واحد بالاشخص باننا لو فرضنا جوهر فردا متصفا بزيد وعمر ويد فعه زيد
ويجده عرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالمرجع الى الكل منهما
لا يستقل احد من الزمان مع انها واحدة بالاشخص ضرورة امتناع اجتماع الاثنين ولذا فرضنا
في الجهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد الملول والواجب منع اسنادها الى الكل واحد
بالاستقلال بل اليها جوبا بحيث يكون كل منها جزءا دالة وليس من ضرورة تركيب العلل
ترك الملول وتوزيع اجزائه على اجزائها اوال الواجب تعالى كما هو الالهي الحق (قال واما
لنقائ) يعني جواز صدور الكثير من الواحد فالوجهين احدهما اقامي وهو ان العقل
اذا لاحظ هذا الحكم لا يجد فيه امتساكا لاداته ولا غيره في ادعى الانتاع فقلبه البهتان وانما بها
تحتجى هو اقامة البرهان على صدور المركبات كلها عن الواجب تعالى على ما ساقى (قال
احصيت للفلاسفة) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجه الاول انه لو صدر عنه شيان
لكان مصدره لهذا ومصدره لذللك فهو من متفردين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما
او كلاهما بخلافه فلزم تركبه هذا خاف واخرجا عنه لازما فيكون له مصدر عنه وينقل
الكلام الى مصدره بل ينسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاد بين والا تعرض
عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل
او اما من شأنه ملولا (٢) انه ان لم يتغير مصدره هذا مصدره ذلك فاما ما يحسب الخارج
فمنوع او بحسب الذهني فلا في كونهما نفسا على ما يحسب الخارج (٣) ان المصدرية
لو كانت محققة في الخارج لم يكن الا اعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء
فقد تحققت هناك مصدرية مقاربا له متابقة لوحدة الحقيقة (٤) ان المصدرية على تقدير تحققه شيء
وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان تكون ملولا بل يجوز ان تكون ملولا لآخر لا لهم الا اذا كان
الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحيد لا تلام المصدرية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم اثر
الملولات بل لانها هي فهاذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ لابد ما يكون خارجة
لا يجوز ان تكون ملولا لآخر بل تكون ملولا للواجب صادرة عنه فتعني مصدرية
اخرى بالشيء اليه وينسلسل وله لوضع هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد الشخص شيء
اصلا والا لكانت هناك مصدرية دالة فيترك ارضا جدي فيسلسل وان لا يسلب عنه اشياء
كبيرة كلب الحجر والشجر من انفسان وان لا ينصف باشيء كثيرة كاتصاف زيد بالشمس والشمس
وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب ههنا مقاربا لمفهوم

أساس فوجدتهم المبني على امتناع
تعدد أثر البسيط فان تعدد الحقيبات
العقلية لا يمتنع في الوحدة العقلية
والا لما أمكن ان يصدر عنه الواحد
ايضاً ان يصدر عنه اعتباراً فله
بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا
صدر عنه (١) فلو صدر عنه (ب)
وهو ليس (١) اجتمع الـهـضـان
ببطلانها تعددت الجهات فان كلا
يستدل الى جهة ورد بان صدور (١)
لا يتناقض صدور ما ليس (١) بل عدم
صدور (١) وهو وان صدق على
صدور ما ليس (١) لكن لا امتناع في
اجتماع الشيء وما يصدق عليه
قبضه اذا كان بحسب الوجود دون
الصدق وانما الممتنع ان يصدق
عليه انه يصدر عنه (١) ولا يصدر
عنه (١) الثالث ان الاستدلال باختلاف
الآثار على اختلاف المؤثرات
مركب من القول وورداً به معنى
على امتناع تخلف المعلول من علته
وتحقق الملزوم بدون لازمه متى

سلب ذلك وكذا الانصاف والقابلية فلازم اما مركب او التسلل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات
كلها بان سلب الشيء من الشيء وانصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء بالشيء من الاعتبارات
العقلية التي لا تصح لها ولا يماز بينها في لامعان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد
بل تستدعي كثرة لتفهامها باعتبارات مختلفة فان السلب ينتزى الى السلوب وسلوب عنه
بغير مائه ولا يكتفى بنبوت السلوب عنه فقط وكذا الانصاف ينتزى الى موصوف وصفة والقابلية
الى قابل وقبيل اولى قابل وشمى يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر
الاضافي الذي يمرض الله والمعلوم من حيث ينتزى العقل لثبته احدهما الى الآخر وليس
كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقى هو كون الله بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه
ويكتفى في تحققه بغير شيء وانما هو الله والا امتنع استناد جميع العلولات الى مبدأ واحد
ولما كان لظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضاً امراً اضافياً اعتباراً ما زعموا
ان المراد به خصوصية بالقباس الى اثر يصحبها يجب الاثر وانه وجودى بالضرورة قالوا اذا
اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقباس الى كل حركة واقلها ارادتها
لم يصدر عنها تلك الحركة وهكذا سائر العلل العقلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان
له اعم كل منها خصوصية لا تكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لا يلزم تعدد الخصوصية
بل لم يميز وحيث ان كانت الصلة له لذاتها تلك الخصوصية ذات الله وان كانت له
لذاتها بل بحسب حاله اخرى فذلك الخصوصية حالة تعرض لثبات الله فلازم تعدد الجهات
وتكثر العلوات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الذات الله
اوصافاً لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يفي ان اكثر هذه المقدمات تفككت
لا بد منها شبهة فضلاً عن جهة وتعيين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعى
انه زيادة نبيه وتوضيح والا فانت مع صدور الكثير من الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه
شيء كان مفهوم عاينه لاحدهما مغايراً لمفهوم عاينه لاخر بالضرورة والشيء مع اختلاف
لا يكون هو مع الآخر فالمفروض لا يكون شيئاً واحداً محضاً بل شيئاً او شيئاً موسوفاً بصفتين
هنا والخف واذا كان تكثر المعلول مستلزماً لتكثر في القادر فكيف كان وحدة الفاعل
مستلزماً لوحدة المعلول بحكم عكس القبض ولا خفاء في ان هنا كلام قليل الجدوى
بعبارة ان يجعل من معارك الآراء وتضير على هذا الوجه يهدم اساس المسائل
المبينة على انه لا يصدر من البسيط شيئاً فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليه لكل منها
مفهومها اعتباراً مغايراً لا يمتنع لاخر ولا يمتنع ذلك في وحدته وبساطه الحقيقية ولا يماز
ان يصدر عنه شيء اصلاً لان عليه لذلك الشيء مفهوم مغاير لثبات الله بحسب التفضل
ضرورة كونه نسبة الى المعلول اوجه لشيء ان الواحد لا يفي ان يصدر عنه (١) فلو صدر عنه
(ب) لم اجتمع القبضين لان (ب) ليس (١) وليس (١) قبض (١) بخلافه تعددت الجهة
فان كلا من صدور (١) وليس (١) يستدل الى جهة فيكون ما صدر عنه (١) غير ما صدر عنه وليس (١)
فلا يكون تناقضاً ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان قبض صدور (١) عدم صدور (١)
وهو ليس بلام وانما التلازم صدور ما ليس (١) وهو ليس بقبض حتى قال الامام الخليل عن
يعنى عره في المنطق لبعضهم عن التلازم بمفهومه في مثل هذا الطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي
يضعك منه احاديثان قرره بهضمه من عدم صدور (١) صادق على صدور ما ليس (١) فاذا اجتمع
في الواحد صدور (١) وصدور ما ليس (١) اقتضا اجتماع صدور (١) وعدم صدور (١) وهما متضادان وهذا
ايضاً غلط لان المنع من اجتماع الاثنين هو صدقهما على شيء واحد بطريق حل المواطن

لم يصدق على الواحد أنه صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) لأن بوجاهة فيحصل عليه الاشتقاق
 كالأبيض الخلو الذي يوجد فيه الأبيض واللابيض الذي هو الحلاوة وهنا حكم ذلك لأنه
 قد وجد في الواحد صدور (١) وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس (١) بولم يلزم صدق قولنا
 صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) وكذا قرر أصحابنا وهو أنه إذا صدر عنه (١) لم يصدر عنه
 ليس (١) لانتفاء اجتماع التقيضين فإسناد التقيض قولنا صدر عنه (١) لم يصدر عنه (١) لا قولنا
 صدر عنه ليس (١) الوجه الثالث أنه لو لم يصدر الكبر عن الواحد لما كان تعدد الأثر واختلافه
 مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه في بعض الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركب
 في القول مشهور بين العقلاء كالآثار وجدوا بالارتضاء المحاور والمابعد حكموا بقسم الاختلاف فيها
 في الحقيقة ورد بلازم بقاء ذلك على استلزام تعدد الأثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر
 الزام وجود أثره وجود المألوم وجود لازم غير محذور من المألوم لا طبيعة البار ولا زعمها الذي هو
 حقيقة الجواهر حكوا بأن طبيعة غير طبيعة النار (قال في عورضة ٣) أي النسبة المذكورة بوجودها
 أن الجسمية وهي امر واحد تقتضي أثرين هما الصبر في الحصول في حيز ما وقبول الأرض في
 الانصاف بهما فان توفيق في امتدادهما إلى مجرد الجسمية وجعل للغير والأراض دخل في ذلك ينشأ
 الكلام إلى قابلية الجسم للصبر وقابليته للانصاف بالأراض فانهما يستندان إلى الجسمية لا إلى
 وار توفيق في وحدة الجسمية بأن لها وجودا وماهية واسكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هي بجميع
 ما فيها وأولها شيء واحد يستدل به كل من الأمرين ولا معنى لاسناد الكثير إلى الواحد سوى هذا واجب
 بلا لزم أن الصبر وقبول الأرض والقابلية لهما من الأمور الوجودية التي تقتضي مؤثرا متصفا
 فظاهرا وما الزام فلان اختلافه وإن قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعموا ذلك بحيث
 ينال قابلية الصبر مثلا ولو سلم فلان امتداد كل من الأمرين إلى الواحد المحض بل أحدهما
 باعتبار الصورة والإيجاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثاني أن كل ما يصدر عن العلة فله ماهية
 ووجود ضروري كونه أمرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد
 المحض متعددا واجب بالآتم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من أن
 زيادته على الماهية عما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم أن كلا منهما معلول بل المعلول
 هو الوجود واتصاف الماهية به لأن هذا هو الحاصل من القاعل الوجه الثالث أن النقطة التي
 هي مركز الدائرة مبدأ محاذية للنقط المفروضة على المحيط واجب بأن المحاذية امر اعتباري
 لا يتحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم هذه النقطةين إضافة فائدة بهما أو لكل
 منهما إضافة فائدة بها فلا يكون قاعلا لتماثيات على ما هو المتعارف ولو سلم فاختلاف الحيزية
 ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد الماصد من المعلول الأول
 إلا واحد هو الثاني ومنه واحد هو الثالث وهم جوا فتكون الوجودات سلسلة واحدة ويلزم
 في كل موجودين فرضنا أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر معلولا به واسطة أو بغير واسطة
 وهذا ظاهر البطلان واجب بأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن في المعلول الأول مع وحده بالذات
 كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول الأول أو بتوسطه شيء
 آخر وهكذا إلى ما لا يحصى يساه على ما ذكره أنه إذا صدر عن البدء الأول الذي ليس فيه
 تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بإتقافه والذات لكن يعقل بحسب
 الاعتبارات المختلفة أمور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بغيره وتمفصل ذاته
 وتمفصل جدها فيصور أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور كثيرة ويظهر ابتداء سلاسل
 متعددة وكذا يجوز أن يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الأول معلول ثان وعن البدء

٣ يتوجه الأول أن الجمعية تقتضي
 التغير وقبول الأعراض أو قابلية
 لها لا نقل ورد منع وحدا قابلية
 ووجودية الأمرين الثاني أن كل
 ما يصدر عنه ماهية وجود
 كلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما
 في الخارج بأن المعلول هو الوجود
 أو الانصاف به الثالث أن المركز مبدأ
 محاذية لنقط المحيط ورد بأنها
 اعتبارات الرابع أنه لو لم يصدر
 عن الواحد إلا الواحد لا تعددت
 سلسلة الوجودات ويلزم في كل شيئ
 عليه أحدهما الآخر ولو توسط
 ورد بأن وحدة الذات لا تنافي في كثرة
 الاعتبارات فيصور أن يصدر عن
 المعلول الأول الواحد كثرة بحسب
 ما يعقل له من الوجود والماهية
 والامكان وتمفصل ذاته وتمفصل يدها
 وأن يصدر عن الواحد الحق مع
 معلوله الأول معلول ثان ويتوسطه
 ثالث ويتوسطه سابع وهكذا إلى
 ما لا ينهي من المعلولات وحيث
 لا تنحصر السلاسل وقد يقال لو كان
 مثل هذه الاعتبارات فلا واحد الحق
 أيضا كثرة سلوب واضافات فيحصل
 مبدأ لكثرة من غير توسط المعلولات
 ويجاب بأنها تتوقف على ثبوت التغير
 فتوقفه عليها دور من

حركتها مبدءاً ولو سلم فلان لم يكن مافرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدءاً حركة الاصفر اقترع من مبدءاً
 حركة لا يبرر ولو سلم لم لا يبرر ان يكون التفاضل الذي لا بد منه هو التفاضل بالسرعة وابطاه
 ان يكون حركة الاصفر اسرع في القسرية وابطأ في الطيبة من غير انقطع و لو سلم فالتفاوت
 بالزيادة والتقصير لا يوجب الاضطراب كما اذا فرضنا حركة تلك القسرية وظل على مبدءاً من مواءمة
 تلك القسرية من تلك الاضطراب فان دورات القسرية متساوية في دورات حركتها مستندة الى نفسها
 من الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وقفات جبرية مستندة الى نفسها
 الجبرية في ذاتها المتعارضة في افعالها المادية المدركة للحرية بواسطة اللات وكلاهما في تأثير القوي
 الخاطئة في الاجسام ومن اشياء والثالث بان فرض المبدأ الواحد لله كثرين بان يمتد من نقطة
 واحدة من اواسط المسافة بمثلها الطرف الذي يليها كاف في ثبات المطلوب ولا غناء في المكافاة
 وان لم يكن الحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدءاً حركة الاصفر اقترع
 ومن الرابع بان الاختلاف بالسرعة وابطاه يكون توافيقاً بحسب الشدة وليس الكلام فيه
 بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومتناهية في زيادة والتقصير في زمان الحركة وعندها وعن الخامس
 بان دورات القسرية بل ليست جبهة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والتقصير ولا هناك
 ايضا قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها سائل انما تستند الى ارادات متعددة متعاقبة
 لا توجد لان حركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جبهة الافلاك وان لم تكن حادثة في الحال
 لكن تكون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال فتفاوت بالزيادة والتقصير بالسرعة
 الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظروا وعليه زيادة كلام يذكر في بطلان التسلسل واجب
 من اصل الدليل به تسليم تأثير القوي بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف التسلسل
 والطبيعة باختلاف التسلسل بحيث يكون تفاوت القوة على احوالة اوهى التحريك في الجسم
 الصغير والكبير بنسبة مقدار لهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة
 دوراته اضعف بنسبة نصف قوة مساوية لأكبر اضعف بنسبة ان يكون حركة القسرية ضعف
 حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها مجموع لجواز ان تكون القوة من الارض التي لا تنقسم
 بانقسام المحل كما وحدة والنقطة الاولى (قال المبحث السادس بسبعين ٧) يريد بيان استحالة
 الدور والتسلسل وغيرهما ببساطة جامعة وهي ان يترق عروض الطبيعة ولعل ولية لا الى الهابة
 بان يكون كل ما هو معرض لعلية معرضاً للمعلولية ولا يتهي الى ما تعرض له العلية دون
 المعلولية فان كانت المروضات متناهية فهو الدور جبرية ان كانا اثنين وجرأت ان كانت فوق
 اثنين والادوم والتسلسل لما بطلان الدور فلا بد ان يتقدم شيء على نفسه وهو ضروري
 الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء ذلك على الامر فكان متقدماً ما عليه واذا كان الامر
 عليه كان متقدماً ما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدماً على ذلك الشيء فيكون
 الشيء متقدماً على نفسه ويلزمه كون الشيء متقدماً على نفسه وهو مستحيل احتياجه الى نفسه
 وتوقفه على نفسه ولكل يدعى الاستحالة وورعنا بين التقدم او التوقف او الاحتياج
 نسبة لا قبل الا برأين وبان نسبة الاحتياج الى الله لاحتياج الوجوب وعكسها الا كان
 ولكل ضعيف لا اختيار الاختيارى كاف لمن قبل ان اراد يتقدم الشيء على نفسه المتقدم
 بل ان فغير ان في العلية او لعلية نفس المدعي لان قروا شيء لا يتقدم على نفسه بالعلية
 بميزة فلو لم يكن شيء لا يكون ذلك نفسه قلنا المراد التقدم بالشيء الذي يصح قولنا وجد فوجد
 على ما هو اللازم من كون الشيء على الشيء بمعنى ما لم توجد له ليرجع المعلول الى الازالة به
 ان يقال وجدت حركة اسد فوجدت حركة فلحق ولا يصح ان يقال وجدت حركة كذا

٧ رافى عروض العلية والمعلولية لا في
 نهاية سواء كان في عروضات
 متناهية بمعنى دورا او غير متناهية
 ويصح تسلسلا اما الاول فلا متناهية
 ختم الشيء على نفسه بالذي الذي
 يصح قولنا وجد فوجد على ما هو
 اللازم في اعلية حيث يصح ان يقال
 وجدت حركة اسد فوجدت حركة
 الحمار بخلاف العكس فان قيل تقدم
 الشيء على نفسه غير زب لان الاحتياج
 الى الشيء لا يلزم ان يكون
 محتاجا الى ذلك الشيء فذلكم اقرب
 كافيته والازالة تختلف ولان الشيء
 يصور ان يكون به هيته دلة او
 على لوجوده فليس مالم توجد له لعلية
 لم توجد الغريبة وعلما توجد اقرب
 لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج
 وما ذكر من كون الشيء بمانته على
 ما هو على لوجوده مع ان محال ليس
 نحن فيه

فوجدت حركة كذا لا بد ولا خفاء في استقصاء ذلك بالخبر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون
 الشيء حلة لا هو حلة له من غير ان يزم تقدم الشيء على نفسه وسدنا ذلك وجهان الاول ان الحاج
 الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان الحلة القريبة لشيء كافية في تحفة
 من غير احتياج الى البعيدة والآن خلف الشيء من حلة القريبة والى الشيء البعيدة لشيء لم توجد
 الحلة القريبة وما لم توجد الحلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فلم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
 وهو معنى احتياج ونصف ان يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول
 ولان كون ماهية الشيء حلة لا هو حلة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول
 قبل وجود الحلة ليس مما نحن فيه اعني الدور للمفسر يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
 (قال وامامنا في ١) استقصوا على بطلان الله اسهل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير
 ان تنتهي الى حلة محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع المركبات الموجودة
 المعلول على كل اسمها لو اوجد منها وتبين الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلا تحصر اجزائها
 في الموجود معلوم ان المركب لا يعدم الا بعد شي من اجزائه واما الامكان فلا تغفلها الى جزئها
 الممكن ومعلوم ان المتفرق الى الممكن لا يكون الامكان في جعلها نفس الموجودات الممكنة تتيه
 على انها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المندوم او الواجب ليشال المركب من الاجزاء الموجودة
 قد يكون اعتبارا بالتحقق في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسموات والاعمال والتأثير
 المراد انه ليس موجودا واحدا يتوهم وجوده غير وجودات الاجزاء والاعتقاد سرورا بان المركب
 الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لطبيعة الاتحاد كالمشقة من الرجال وقد يكون
 اما بصورة منوعة كالكاتب من الناس واما بدونه بان لا يزداد الاضية اجتماعية كالسرير
 من الخشب واذا كانت الجملة موجودة ممكنا توجد ما بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
 واما اجزاءها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء حلة لنفسه ولعله لا يلقى للاسناد
 بالجملة لا يبيد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجود الاستفاد عن اجزائه واما
 امر خارج عنها ولا محالة يكون موحد لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة للمعلولات لتكون
 الموحد الخارج من جميع المركبات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء
 الجملة لا تتشعب اجتماع اثنين المستقتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المتشعب
 ياد بجوابه فانهم اختلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها
 حلول لجزء آخر وما ذكرنا من التقرير يشهد فيه نفس الدليل تفصيلا لانه ان اراد بالهالة التي
 لا بد منها لمجموع السلسلة لعل التامة فلازم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل اوزم
 تقدمها وقد سبق ان الحلة التامة لا مركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جعلها اجزاء
 التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا
 استحالة قلنا لا يجوز وما يلزم لولم يتفرق الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء من غيرها
 اول بسم وان اراد الحلة الفاعلية فلازم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وتيسر لوزم
 كونها حلة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو مجموع جزوا ان يكون بعض اجزاء
 المعلول المركب مستندا الى غير قائله كالخشب من السرير سلسلته ذلك لكن لا يمكن الخارج من
 السلسلة يكون واجبا لجزوا ان توجد سلاسل غير متشعبة من علل ومعلولات غير متشعبة
 وكل منها يند الى حلة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو لم
 زوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجزوا ان يكون مجموع العلل والمعلولات
 الغير المتشعبة موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجبا لانه نفوذ بالجملة التي هي عبارة

٤ فلو جوه الاول انه لو لم تنته
 سلسلة المعلولات الى حلة محضة
 لكانت الجملة التي هي نفس مجموع
 الوجودات الممكنة المسند كل منها
 الى لاخر موجودا ممكنا وعللها
 المتشعب ليس بنفسها ولا جزاء منها
 امتناع حلة الشيء لنفسه وعلله بل
 خارج واجب فوجد به من اجزاء
 السلسلة ويجب انقطاعها وعدم
 استناد ذلك الجزء الى جزء آخر
 لا متناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا
 لا بد ما قبل ان اراد بالهالة التامة
 فلا تسلسل استحالة كونها نفس الجملة
 فان التامة قد لا تنضم كافي المركب
 وان اراد القائل فلا تسلسل استحالة
 كونه جزء الجملة فله قد لا يكون فاعلا
 لكل جزء كالتصديق للسرير ولو سلم
 فتم لا يجوز ان تكون السلسلة غير
 متشعبة فتكون الحلة الخارجية من
 هذه داخلة في تلك من غير انتهاء
 الى الواجب ولو سلم فغايبه ثبوت
 الواجب لا بطلان التسلسل على انه
 منقوض بمجموع المستكسبات مع
 الواجب لكن يرد بان اراد ان الحلة
 المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
 يكون حلة لكل جزء بنفسها في
 المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم
 تقدم المعلول او خلفه من المتفرق
 بالابتياد وان اراد بانها تكون حلة
 لكل جزء اما بتوهمها او بجزء منها
 بحيث لا يكون حلة شيء من الاجزاء
 خارجة عن حلة المركب ويكون
 الحلة مستقلة للمركب المرتب الاجزاء
 ايضا مرتبة الاجزاء وفي اجزاء
 السلسلة لا يتبين ان يكون حلة بهذا
 المعنى كما قيل المعلول المحض لا لا
 نهاية قائله مع لكل جزء منه جزء
 من السلسلة كذا على مجموع ٣

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءاً منها لما ذكر ولا خارجاً
عنها لا تتزايد مع تعدد الواجب معلولة الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علتها لكل
جزء من اجزاء الجملة واحد الامر ان كان علتها لبعض الاجزاء ووجه الاتحاد ان قد صرحنا
بان المراد بالعلية الفاعل المستل باليجاد واما في الجملة فنسب جميع الممكنات بحيث يكون كل
جزء منها معلولاً لجزء فليكن الخارج عنها الا واجباً واول ما لم من استغلا بالعلية ان يوجد
في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل الخارج عنه وهو معنى التقطاع ولم يكن ان يكون
المستل بالعلية جزءاً من الجملة لزوم كونه علتاً لنفسه وعلته تخففاً بمعنى الاستقلال ان لم يكن الوجود
لبعض الاجزاء شيئاً آخر توقف حصول الجملة عليه ايضاً فلم يكن احدهما مستقلاً وهذا
بمخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فله جزء ان يستقل بيجاد بعض اجزائه الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فمما علة المستل ليس هو الجار وحده بل مع
فاعل الحادث فيعبر عنه على المقدمة ان لا يان العلة المستقلة للركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه اعراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هي عينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزائه
شيئاً فشيئاً كغسبات السرير وهيئة الاجتماع فيحدث اجزاء الاول ان لم توجد العلة
المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لم
تختلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة باليجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها
علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واما كان المعلول المركب مقرب الاجزاء كانت علتهما
المستقلة ايضا متزمنة بالاجزاء يحدث كل جزء منه لجزء منها بقاؤه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا الضعف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة
للسلسلة جزءاً منها اذ من اجزائها ما يميز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه
الشيء نفسه اوله وذاك مجموع الاجزاء التي كل منها مروض لعلية والمعلولة بحيث
لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر من الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الزمنية
حيث يعتبر من الجانب المتأخر ولذا يبرهن ذلك المجموع ثارة بما قبل المعلول الاخير وثارة
بما بعد المعلول الاول في الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل
جزء منها جزء منها ولا يلزم من علية للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قبل المجموع الذي
هو العلة ايضاً يمكن محتاج الى علة اجب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير
وهكذا في كل مجموعة له لال نهاية فان قيل بما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة باليجاد
السلسلة لا يمكن محتاج الى علة وهكذا كل مجموع يرض فلا توجد السلسلة لا يمازى من تلك
العلل ولا نه ليس يكافئ في تحققي السلسلة بل لا يضمن المعلول المحض ايضاً فلهذا لا بد من الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار الى اليجاد الى معاناة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر
داخل فيه لا خارج عنه وظاهره لا داخل لمعلوله الاخير في الجمله فان قيل اذا اخذت
الجملة اهم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متعاقبة على ما ذكرتم فهذا المنع ايضاً
منسحق اذ ليس هناك معلول آخر و مجموع مرتب فيه فنتايل وارد بان يجعل علتهما الجزء
الذي هو المجموعات المتعاقبة التي قبل معلولاتها الاخرة اواخر المتعاقبة فان قيل نحن نقول
من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزءاً منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولاً وان كل جزء
يترض فسلته اولية منه بان يكون علة الجملة اكثر تأخراً قلنا مجموع بل الجزء الذي هو

٣ ولا يذبح في استغلا باليجاد
احتياجه في الوجود الى علة او
احتياجه للسلسلة الى المعلول المحض
ايضاً وبهذا يبطل الاستدلال بانه
لا اولوية لبعض الاجزاء ويا ن كل
جزء يترض فسلته اول بالعلية
هذا يصح تسليم احتياجه للسلسلة
الغير حلل الاجزاء كيف ولا وجود
لها غير وجودات الاجزاء

ما قيل للملوك الاخير متعين العلية لان غير من الاجزاء لا يستعمل بايجاد الجمله على ما لا يمكن
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو الاتام فاعداً للجمله المفروضة الى علة غير حال الاحـ
واما يلزم لو كان لها وجود مفاد لوجوهات الاتحاد المصلحة كل منها لمتنه وقولكم انها
يمكن مجرد جبرلة هي بل هي بمكات تصف كل منها بمتنه فـ ان يلزم الافتراض الى علة اخرى
وهذا كالمشقة من الرجال لا يقتصر على غير هذا الاتحاد وما يقال ان وجودات الاتحاد غير
وذلك كل منها كلام مخل من الفصل (قال الثاني ٢) الوجه الثاني ويسمى بوهان
التطبيق رعيه التبول في كل ما يدعى تناهيه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة
محضة نقص من طرفها المتنامي واحداً فحصل جملتان احدهما من الملوك المتضمن
والثانية من اخرى فوفقاً لتطبيق بينهما فاقول ان كل جزء من التسلسل جزء من التسلسل
تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك لا بان يوجد جزء من التسلسل لا يكون
جزءه جزء من التسلسل لزم اقتطاع التسلسل باضرورة والتامة لا يزيد عليها الا الواحد على
ما هو واض فيلزم تناهيه ضرورة ان الزائد على المتنامي بالتنامي مثلاً وارضى بوجهين
احدهما نقص اصل ادليل بله لو حيز ان تكون الاعداد متناهية لا تفرس جملته من الواحد
الى غير تناهية واخرى من الاثنين الى غير تناهية ثم تطبق بينهما وتامى الاعداد باطل بالاتفاق
وان تكون معلومات الله تعالى متناهية تطبق بين الكل بين التام من الواحد وتدها باطل
عند المتكلمين وان يكون الحركات العلية متناهية لتطبيق بين سلسلة من هذه الدورات واخرى من الدورات
التي قبل ان تدها باطل عند الفلاسفة وتدها متضمن الفكرة القاطلة لباحدى الجملتين اذا كانت
اقص من الاخرى لزم قطع ههنا الحاصل من تضيق الواحد من اواخر متناهية اقل من تضيق
الاثنين من اواخر متناهية مع لئنا ههنا افتراضاً ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها
بلمكات وشعول العمل للتسلسل ايضا مع لانهاى المقديرات عدداً ودورات زحل اقل من دورات
لغير ضرورة مع لانهاى عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض ان اختلافه يقع بزيادة كل جزء من التسلسل
جزء من التسلسل ولا يلزم تساويها فان ذلك كما يكون لتساوي وقد يكون لعدم التامى
وان سمى مجرد ذلك تساويها بعلام متناهية ذلك فيما بين التامة والاقصة بمعنى نقصان شئ من
جانبها استلهاً وانما يتخيل ذلك في زائد التسلسل بمعنى كون عدداً احدهما فوق عدد
الاخرى وه ليس بلام فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما اوف وقد يجب من
المنع به هو الضرورة في كل جملتين اما مساوئ او متفاوتتان يرايدوا نقصان وان التسلسل
يلزمها الاطماع وعن النقص تخصيص الحكم ا. هنا قدما دخلت تحت الوجود سواء كانت
مجمعة في سلسلة الملوك والمعلومات او كما في الحركات المتضمنة فانها من المندوات فلا يرد الاصل
لانها من الاعتبارات العلية ولا يدخل في الوحد من المندوات الا ما هي متناهية وسكنا
معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لانهاى الى احدى لا يكون فوفق عدد او معلوم
او مقدور اخر وما عد التسلسل فيكون موجوداً معاً باطل متزينة وضما في سلسلة المتأخر
على ما يذكر في تناهي الابداد او طبعاً كما في سلسلة له الى والذوات فلا يرد الحركات العلية
لكونها متعاقبة غير مجمعة ولا جريئ نوع واحد كالنفوس الطفة على تحدير عدم تناهيهما
بحسب المند اكونها غير متزينة فان قبل التخصيص في الالة العلية اهتاف بطلانها
حيث يختلف الملوك منها قلنا معناه ان الدليل لا يجرى في صورة النفس بل يخص باعدادها
اما عندنا فخطرا الى ان ما تحققه في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فيقطع
باعتقاده بمختلف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بزيادة كل جزء جزء ولا يقع وهو معنى

٢ فصل من التسلسل جملته بنقصان
واحد من طرفها ثم عاقبى بين
الجملتين فان وقع بزيادة كل جزء من
التامة جزء من التسلسل لم تناسى
الكل والجزء ولا لزم الاطماع لتامة
وهى التامة باضروره حيث لا يزيد
عليها الا بواحد وتوقف اصل
الدليل بسلسلة الاعداد عند التكلم
ومعلومات الله تعالى منها لو حركات
الافلاك عند الفلاسفة ولزم
اقتطاع التسلسل بتضيق الواحد
مراراً غير متناهية مع تضيق
الاثنين كذلك ومقدورات الله
تعالى ومعلوماته ودورات زحل
مع دورات القمر وحاصله انه يجوز
ان يكون باء كل جزء جزء من التسلسل
متناهية لئلا يفسد ما كان معنى مثله
تساويها مع تساهته ووجه التنصيص
دعوى اخرى وتخصيص الحكم
فصلها بما دخل تحت الوجود ان
الوهم يقطع باطماع الوهم
وعندهم بماله مع الوجود بالفضل
ترب وضما او طبعاً اذ يتعين لتطبيق
ههنا هذه والحق ان اعتباراً لثانية
والعاقبة فانها بحسب العقل فالت
اكتفى به من العمل اجمالا قام في
الكل وان عرط الملاحة فصلاً
لم يتم اصلاً من

لا يتطاع وما عسدهم غرالى ان التطبيق بحسب نفس الامر كما يصور فيها مع الوجود
 ترتيب لوجود بلاه كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى في الاعداد ولا في الحركات انطاكية ولا
 في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الحق من سلسلته واحدة تمهلا لجزء من هذه يجرى من تلك
 انما هو بحسب العقل دون تلقا ج فان كفى في تعلم السبل حكم العقل بل لا بد ان يقع بلاه كل جزء
 جزء ولا يقع فالسبل جار في الاعداد وفي الوجودات المتعاقبة والمتحدة المترتبة وغير المترتبة
 لان العقل ان يرض ذلك في الكل وان لم يرض ذلك بل اغترط ملاحظة اجزاء المجنات على
 التفصيل لم يتم الدليل في الوجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبل للعقل الى ذلك الا
 فيما لا يتاها من الزمان (قال الثالث لا يختلف) الواحد الثالث ان لم يتصل السبل والمطلوبات
 الى حلالها يكون مطلوبا لشيء ثم عدم تكافؤ المتعاقبات ولا يلزم سبيلها لو كان المتعاقبات
 متكافئين لم ينته السلسلة الى حلة محضة والمقدم حتى لان مشاه انهما بحيث اذا وجد
 احدهما في العقل اوفى الخارج بعد الآخر واذا اتفق انتهى وجه التزيم ان المطلوبات لا يتصل
 على مطلوبة محضة وكل ما عوفقه على حلة ومطلوبة فلو لم يمتد الى ما يتصل على حلة محضة لم
 مطلوبة لاهلية فان قيل انك في السبل المطلوبات المحض على المطلوبات الذي فوقه بلا وسط لاهلية
 السلسلة المحضة قلنا نعم ان المراد انه لا بد ان يكون بزم كل مطلوبة عليه وهذا يقتضي ثبوت السلسلة
 المحضة وقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارة ان احدها لو تسلسلت السبل والمطلوبات الى غير
 النهاية لم يزد زيادة عدد المطلوبات على عدد السبل وهو بطل ضرورة تكافؤ السبل والمطلوبات وبيان
 لزوم ان كل حلة في السلسلة فهو مطلوبات على ما هو انفر وض وليس كل ما هو مطلوبات فيها
 حلة كالمطلوبات الاخرى وتبينها انما نجد جملة من السبل التي في هذه السلسلة واخرى من المطلوبات
 ثم نطبق بينهما فان زلت اساس احدهما على الاخرى بطل تكافؤ السبل والمطلوبات لان معنى
 التكافؤ ان يكون لهما كمال مطلوبة عليه وبالعكس وان لم يزد لم يزل على بلا مطلوبة ضرورة ان الجانب
 المتناهي مطلوبة لاهلية كما في المطلوبات الاخرى قلنا الخلف لان التدمير عدم انتهاء السلسلة
 الى حلة محضة (قال الرابع امر) الوجه الرابع انما نزل المطلوبات المحض من السلسلة المفروضة
 ونجعل كالمثل واحد التي فرقه متعدد باعتبار وصفي السلسلة والمطلوبات لان الشيء من حيث انه
 دالة خارجيه من حيث انه محلول فحصل جملتان متساويتان باعتبار احدهما المال والاخرى
 المطلوبات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف السلسلة ضرورة سقي السلسلة على المطلوبات
 فان كل حلة لا تطبق على مطلوبات في مرتبتها بل على مطلوبات عليها متقدمة عليها بمرتبة
 خروج المطلوبات الاخرى لعدم كونه مفروضا عليها فيكون زيادة مراتب السبل بواحدة والباطل
 السبق لان السلسلة وصفي زيادة مرتبة السلسلة ان يوجد حلة لا تكون مطلوباته امتناع السلسلتين
 (قال الخامس) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من السبل والمطلوبات اقصر المتناهية
 اما ان تكون متعقبة بمساويين فيكون زجرا ولا يكون فردا وكل زوج فهو اقل واحد من فرد
 بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل واحد من زوج بعده كالخمسة من ستة وكل
 عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متشابها بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
 هما ابتداءه وقلنا او احد الذي بعده ورد بلا لان السلسلة ان كل ما لا يتعقب بمساويين فهو فرد
 وانما لم يكن او كان متشابها فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث
 الزوجية والفردية يقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متشابها بالضرورة
 (قال السادس) الوجه السادس ان ما بين هذا المطلوبات كالمطلوبات الاخرى وكل من حلة السلسلة
 الرافعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تنامي السلسلة

٣ السلسلة على حلول محض لم
 اشتغالها على حلة محضة تحقيقا وكافوا
 المتعاقبات فيقطع وهذا ما أخذ
 لبرازتها منها لو تسلسلت لطلبت
 زيادة عدد المطلوبات على عدد السلسلة
 ضرورة ان كل ما عوفقه فيها فهو
 محلول من غير عكس فيبطل التكافؤ
 ومنها تطبيق بين جوانب السلسلة
 والمطلوبات في تلك السلسلة فان تقاوتا
 بطل الكافوا والارام عليه بلا مطلوبات
 ضرورة ان في الجانب المتناهي
 مطلوبات بلا حلة
 ٢ المطلوبات المحض ويتجسل كالمثل
 الاحاد متعدد باعتبار وصفي السلسلة
 والمطلوبات فتمطبق بين سلسلتها السبل
 والمطلوبات فيسلب ضرورة سبق
 السلسلة زيادة السلسلة وبذلك هيان
 من
 ٦ تلك السلسلة ان تنقسمت
 بمساويين فزوج بالافرد وكل زوج
 اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس
 فتتساوى ورد بان عدم الانقسام
 قد يكون لعدم المتناهي
 ٤ ما بين هذا المطلوبات وكل من حلة
 لبيعة متناه لكونه بين حاصرين
 فتتساوى للسلسلة لانها جبر لا يزيد
 على المتناهي الا بواحد ضرورة انه
 اذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل
 جزء منه على فرسخ لم يزد الكمال
 على فرسخ الا بغير يحكم الحدس وبه
 نظر واما البيان بان المتألف من
 الاعداد المتعاقبة لا يكون المتناهي
 فاضعف من

لأنها حينئذ لا تزيد على الواحد يحكم الحد من فله اذ كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الاخير هو انتهى ان جئنا المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا حتى ما بين خمسين الى ستين والاخير اثنين فيصلح السبل لغير واصابة المطلوب وان لم يصلح للناظر والزم ان ينضم له قديلا يضمن للقدم الحد سية بل وبما بينهما استنادا به لما بين ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لاتناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر اذ بد منه وقد بين الاستمرار بل المتألف من الاعداد المنتهية لا يكون الامتداد هو في غاية الضعف لانهما عادة لا يوصى بل ما هو ابعدها واخفى لان التألف من نفس الاحاد اقرب الى الشاهي من التألف من الاعداد التي كل منها متناهية لاحاد فالتعريف عليه اظهر وانما لم يكن هذه الاعداد المنتهية متناهية وهو غير لازم من ههنا يذهب للوهم الى ان هذا استدلال بيقين الحكم اعني التناهي لكل على نسبة لكل وهو باطل (قال السابع ٦) الوجه السابع انه لو وجدت مسافة بل جلة غير متناهية سواء كانت من الطل والمطلوات او غيرها مجتمعة او متعاقبة فهي لا تحلقة تسفل على الوف ضدة الاول الموجودة فيها امان تكون مساوية لعدد احادها واكثر وهو ظاهر الاستفالة لان هذه الاحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الاول لان ضاهها ان يأخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد حينئذ تسفل على جلتين احدها بقدر عدة الاول والاخرى بقدر ان لا عليها والاول اعني الجملة التي بقدر عدة الاول امان تكون من الجنب التناهي اومن الجنب الغير التناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خاف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعة فيحصل جانب متناهي فينتهي التزديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الاول متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزاد على عدة الاول على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الاول تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك لعدة من الاول والمتألف من الجملة المنتهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزاد على عدة الاول تقع في الجانب التناهي وتكون متناهية ضرورة فانحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الاول وهي اضماع عدة الاول بنسبة مائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الاول بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزاءها فهاهنا عدة واحدا على ما هو ويرد عليه وعلى بعض ما سبق من لزوم المساوي والتفاوت في غير التناهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه من

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها قاعل او جزء فاعل ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما استفلالا فظاهرا واما اجتماعا فلان تقوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويموز في درجتين كالصورة الجسمية والوعية متن

فلا يمكن ان تكون هذه مستقلة المادة الواحدة بأحد وأعمال يحصلوا المادة جزء فاعل الصورة يتصل
احتياج الصورة اليها المتكرر عندهم من ان شأن المادة القول لا للفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى
المادة فليكن كونها جزءا من فاعلها البرم الصورة فلما زعم ان شخص الصورة يكون بالفعل المين ومن حيث
هو قابل لتشخصها ونشخص الفعل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هو فاعل لتشخصه فلا دور
ولا تشخص للمادة بصورتين فيدرجها ما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما متوقفا على الآخر لا تقوم
لكل منهما باستغنائه عن الآخر وما بطريق الاجتهاد فلان المقوم يكون هو المجموع الى كل
واحد والمجموع امر واحد ويميز تقوم المادة بصورتين فيدرج كل الصورة الجسمية والوصفية للمادة
بمعنى انها تنفرد بوجودها الى الصورة الجسمية المقترنة الى الصورة الوصفية فيقع اختصار المادة
اليها في الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ماسق
فالصورة لهية الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لهية
تلك الهية كالرياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافته كل منهما الى الآخر وتظاهرا ان خلق
الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرور واثبت يكون بهذا المعنى لان الهية
التي احدها الجواهر وهو الصورة والسرورية اعلمى هررض قائم بالحنيات لاجور حال فيها
وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يتضح اعتراض الامام على تفسيره للصورية بان الهية
السيفية صورة السيف ليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف
واجاب الامام بان لا معنى بوجود المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة
الخاصة بالسيفية خلا توجب تلك السيف بخلاف عادية الشخصية فانها لا توجه بل قد تكون
بغيرها عامة لشي آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بمنها صورة الخلق في الحد يد
بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب
معه بالفعل ولا يستقيم الا اننا جعلنا السيف خلاصة المركب من المروض الذي هو الحديد والارض
الذي هو الهية فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول باقية ومع الثاني بانفصل
(قال واما ما في ٧) يريد بيان علته الثانية دعما لما يستبعد من كون المتأخر هي علته
التي كون غاية السيف علته ان ذلك السيف ينفرد بوجوده المعنى الى وجودها العقلي بواسطة
انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي فيكونها علته تحتاج الى تصور الثانية ضرورة ان الفاعل
ما لم يتصوره ما لا يفعل الانشائية لم يشعه ومن ههنا قلوا ان الغاية بما هيتهما اي بصورتها
الذهنية علته لفاعلية الفاعل واثبتها اي هويتها الخارجية مطول لفاعل بل لمولاه
الذي هو ماله السيفية فان الجواهر تصور الجلوس على السرور فهو جده ثم وجد الجلوس
عليه ولقوم حيازة اخرى وهو ان الثانية بالوجود الذهني علته وبالوجود البصري معاول وهذا
معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الثانية قد لا تكون مدعولا بل قدما كما قال الواجب
تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالشور على الكثر في حفر
البر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كتابة الحركات لغير الارادة مثل الوصول الى الارض
كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الثانية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا
الاعتبار بين القوى الطبيعية والاسباب الخافقة غايات وقاوما يتأدى اليه ادب ان كان
تأديته دائما او اكثر يا فهي غاية ذاتية والا فاختصه كحفر بئر فوجد كثره وتحققه ان لمعة
قد توقف عليه على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فقل لها بدون
تلك الشرائط علته الخافقة وان نفق حصول تلك الشرائط معها رتب الملوك عليها الامانة
فيسعى ذلك الملوك باشتياؤه الى العلة وحدها غاية الخافقة وان كان باعتبار نسبة اليها

٦ لكل هية في قابل وحداني
بالذات او باعتبار والمادة لمحلها
كالرياض والجسم وبه ان يكون
مثل السيف والسرور من هذا القبيل
اذا صانع لم يبحث فيه جواهر بل
هية وحيد لا يرد الاعتراض بان
الهية السيفية ليست مما يجب معها
السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب
الامام بان لا معنى ان نوع الصورة
يوجب المركب بل ان الصورة
الشخصية السيفية مثلا يجب ذلك
السيف بخلاف مادة الشخصية
خسران الصورة ههنا بالخصي
السابق على ان السيف مثلا اسم
للمركب من المروض الذي هو
الجواهر والارض الذي هو الهية
متن

٧ فانما يكون علته من حيث
احتياجه الى علته المقترنة لعلته
تصور الثانية ولهذا قلوا انها
بما هيتهما علته لفاعلية الفاعل واثبتها
مطول له بل لمولاه وانما بالوجود
الذهني علته وبالوجود البصري مطول
نعم قد تطلق الثانية على ما ينتهي
اليه العقل وان لم يكن مدعولا ولا
مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد
واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا
الطبيعية والاتفاقيات ثابتة وجعلوا
من النسبية اتفاقية وهي ما لا يكون
تأدي السبب اليه دائما ولا اكثر يا

٢ لما كان الموجد عنداً هو الله تعالى وحده كان معنى العلم من الممكنات ما جرت العادة بتلقي الشيء عن غيره من

٩ الفصل الاول في البحوث الكلية هي خمسة البعث الاول الموجود عند مشايخنا لم يكن مسبوفاً بالعدم فقد يم وهو الواجب تعالى وصفاته والاحداث وهو اما متغير بالذات وهو الجوهر واصل فيه وهو المرض اذ لم يثبت وجود الجوهر المجردة وان لم يتم دليل انتاعها والمرض اما مختص بالحي وهي الحية وما يتبعها من الادراكات وغيرها اوعبر عن شخص وهي الاكوان والخصوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان اسكن في الموضوع أي محل يقوم جوهر والا فمرض والصورة الجوهرية انما تنفرد في المحل دون الموضوع ومعنى وجود المرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجود في محله لا كالجسم في المكان من

مع جميع الشرائط فابعدانية (قارن: ٢) لكثرة الاشكال السابقة لله تعالى على معنى المؤثر كما لا يتصل الى البسطة والركبة والى الكلية والجبرية وتكونها معلولا لامر آخر وتكونها متناهية الاكار الى غير ذلك اما هي على رأي من يجعل بعض الممكنات مؤثراً في البعض كما لا يفسد وكثير من المبلين واما على رأي التالين باسناد النكل الى الله تعالى ابتداء فحق على الممكن الشيء جرى العادة بان الله يتلقى ذلك الشيء متبياً ذلك الممكن بحيث يتأثر بالعلم ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فلهذا لا يتلقى ذلك هو التالين وان وجد متبياً بما سبها وعلما استكمل زيد لا يكون شرب حمرو وان وجد عنقه (قال المفسد اثبات في الامراض وفيه فصول ٩) خمسة في البحوث الكلية وفي الحكم وفي الكيف وفي الين وفي باقي الامراض السببية وجعل الين فصلاً على سبعة لكثرة مباحثه وجعل البعث الاول من الكليات لتتبع الموجود ليسا في الين انقسام الامراض الى اربعة التكمين فالوجود ان لم يكن مسبوفاً بالعدم فقديم وان كان مسبوفاً في حادث فقديم هو الواجب تعالى وصفته الحقيقية لا سببي من حدوث العالم والحادث اما متغير بالذات وهو الجوهر باسناده الى سببي واما حال في الحقيقة بالذات وهو المرض واما ما لا يكون متغيراً ولا حالاً في الحقيقة فقديم من اقسام الموجوداته لم يثبت وجوده لم سببي من ضعف ادلته وورما يستدل على امتناعه بانه لا وجود لشاركه الباري في العز والتمسح في الانبياء الى فصل في تركيب وصفه ظاهر لان الاشتراك في العواض سيما السلبية لا يوجب التركيب والمرض اما ان يكون مختصاً بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصاً وهي الاكوان والخصوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الخبر متبياً بالعدم والخصوسات المدركات بالابصار والسمع والشم والذوق واللمس على ما سببي تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من البصريات واما عند الفلاسفة فالوجود في الخارج ان كان وجوده لذته بمعنى انه لا يتغير في وجوده الشيء اصلاً فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان اسكن في الوجود عن الموضوع في جوده ولا فمرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحاصل فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون المرض لانها وان افترقت الى المحل لكنها مستفنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحاصل اعم من المرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالاكوان ظاهر قالوا وكذلك اذ لم يقيد مثل موجود لائق موضوع فان معناه ما به اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس الواجب ما به وجود زائد عليها ومعنى وجود المرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجود في محله بحيث تكون الاشارة الى احد هما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فله امر متساوي لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقق ذلك ان ملاقة موجود لموجود في تمام لاهل سبيل للماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للتباين مدة من الاول كلالاة السواد للجسم يسمى حلولاً والموجود الاول حالاً واسكن في محله والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتصل الحاصل بدونه فيبقى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيبقى الحاصل عرضاً والحصل مرضوفاً (قال واجلس الامراض بحكم الاستقراء نسخة ٣) الحكم والكيف والين والحق والوضع والملك والاضافة وان يتصل وان يتصل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعتزوا به لا يمكن ان يثبت كونها ليست اقل واكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخفى من ضعف ورواية واذا كان هذا

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل واكثر وان ممكن ما ذكر في بيان ذلك تكلف من

كلام ابن سينا فلاحه لما ذكر في المواقف من انه اجتمع على المحصر بان المرض ان قيل الصفة
لذاته فكيف والافان لم يقتض النسبة لذاته فكيف وان بعضها فصفة اما للاجزاء بعضها
الى بعض وهو الوضع او المصروع الى امر خارج وهو ان كان مرضا فلما لم فيه قار خفي او قار
ببعضه فبعضه فذلك اولا فالان وامانية فلفظ وانما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه
غيره فان يفتل او يحصل هو من غيره فان يفتل وان كان جوهرًا فهو لا يقتضي النسبة له
او ان يفتل الصلابة فيقول ان النسبة الى المرض وينتدج فيها ذكرًا ثم اعراضه بما في التفسير
من القدر بذات الخاصة والخصائص الغير اللازمة وبانه ان حول على الاستثناء كان هذا التفسير
مناهيًا ولزمه الرجوع الى الاستثناء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه
ان ايراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستثناء وتقليل الانتشار فلا بأس (قال ونحوه ٧١)
ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية الممكنات عشرة وهي الاعراض السبعة
والجوهر ويسمونها القولات المشروعية ذلك على ان كل منها جنس لما بعده لارض عام ومما بعده
من الاقسام الابدية اجناس لانواع وان ليس الموجود جنس الجوهر والارض ولا المرض
للاعراض السبعة والنسبة لاقسامها السبعة وينتاجها محتاج من ذلك الى البيان بان الجنس من الجوهر
ذات لشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف المرض فان معناه ما يمرض للوضع ومرض
الشيء لشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما بعده من الافراد وان جاز ان يكون
ذاتيا لما بهما من المحصر كالشيء لخصه العارضة لمحو لثبوتها النسبة لذاته يات السبع فانهم
لا يمتنعون بانهم يدخل النسبة في ذاتها موصى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما ياتي الكلام في النسبة
بان الوجود لو كان ذاتيا لهما لما كان دقولا بالاشك والامكن تمثلي في الجوهر والاعراض
مع الشك في وجوده ولما احتاج انصافه بالوجود الى حجب كيتوية الانسان ولونية السواد
وترتبهما بالوجود في موضوع والوجود لاق موضوع رسم باللائم لاحد ومع ذلك فليس
اللائم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجعا للشيء لان معناه انه ماهية انما وجدت لم يكن
في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من منصف مقدمات اثبتت جنسية
الجوهر وبقي جنسية العرض لا يبعد تمام المط لجواز ان يكون لكل اوابعض منها ذاتي مشترك
هو الجنس ولا معمول سوى الاستثناء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة انكم
والكيف والنسبة لانه ان قيل الصفة لذاته فكيف والافان اقتضى النسبة لذاته فصفة والا فكيف
وزاد بعضهم قسما وايضا هو الحركة وقال المرض ان لم يتصور ثبته لذاته فحركة واحترق فبقي
لذاته من الزمان فله لا يتصور ثبته بسبب له مقدار الحركة وان تصور ثبته فصفة او كم وكيف
على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان يفتل لكونها
هابر من غير التدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فانهما
ليست من الكم او الكيف او الوضع فحين كونها من ان يفتل الاله بشكل بان الحركة الموجودة
وبما يدعي كونها محسوسة وان يفتل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة
خارجة عن القولات (قال وامثل الوحدة والخطية ٦) لما حصرها في القولات في الشر المذكورة
بمعنى ان شيئا من المعانيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا تخرج عنها بل يكون نفس احدهما
اوتستخرج منهما ورد الاشكال بالوحدة والنطقة فاجيب بوجه (١) انها من الامور العددية
قائمة بالجهل والمحصر انما هو الامور الوجودية واعترض به لوسل ذلك في الوحدة فلفظ
وجودية لكونها ذات وضع على ما مر (٢) انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة
والنسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصرها الكيف في اقسام اربعة ههنا خارجا

٧ انها لاجناس عالية فاشهرها الجوهر
ويشبه على ان حكايتها جنس
وما بعده اجناس وليس الموجود
جنس الجوهر والارض ولا المرض
للاعراض ولا النسبة للفنيات وقيل
اجناس الاعراض ثلثة الكم
والكيف والنسبة وزاد بعضهم
الحركة والجمهور على ان الابدية من
الاين وقيل من ان يفتل كون الابدية
متن

٦ فبقي عدمتان كالجوهر والعدم
وقيل من الكيف وقيل خارجتان
لكن لم يثبت جنسيتها والمحصر انما
هو لاجناس العالية متن

عنها (٣) التزم انهما خارتان عن المقولات المتفرقة فلا يندفع ذلك في المحصر لانها
ان الاجناس المالية لا تحيط به عقولها من الماهيات المتفرقة تحت الجنس هي هذه المشرية
وهذا لا يتناقض وجود شيء لا يكون جنسا على اوليها ولا يندرجا تحت جنس عال ولا يشكل انما ورد لو ثبت
كون كل من الوحدة والنقطة جنسا على ما اوتحت جنس اخر وبهذا يتفق مع ما قاله الامام لا بد في علم
الطوبان من اقامة البرهان على انهما من الطابع التوسعية دون الجسمية (قال وسكذا
الوجود والوجوب والاكتناوصهما) يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلا ليس
بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شأن العرض نفسه بالعرض دون العكس ومن
المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والاكنا فلا ليس من الكيف فلسفة
من معنى انسية ولان غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يندفع في المحصر لانها ليست
اجناسا على وهذا ما قال ابن سينا واشياحه ان المعاني المقولة التي هي اعم من هذه
المقولات لازمة لاكثر الماهيات ككل الوجود والوجوب والاكنا والمعاني التي هي مبادئ
كالوحدة والنقطة والان فكلها هي اقوال حقيعية غير مندرجة تحت جنس فلا يندفع في محض
من المحصر فان قبل المحصر انما هو ثنائيات الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة لما ذكرتم هنا
كثير من المقولات ليست اعيان خارجة كجسمية الاشياء وانما ينفصل وان يتفصل (قال واصفاً التباري)
يعني انما لا تندفع في المحصر وان كانت كلمة غير داخله تحت شيء من القول العشر اجابا
لما عندنا فلاسفة في العلم لا يثبتونها فلا نثبتونها فلان النقص الى الجوهر ومن الغرض والحدوث
والصفات قيمة على الاطلاق لا يلزنا قدس ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا شكل فيه
(قال المصنف الثاني ٨) قد يكون من الضرورات ما يشبهه على بعض الازهار فيورد في المطالب
العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما يشبهه على مكان الضرورة او يبين ان الكمية كاستماع قيام
الارض باكثر من محل واحد فان الضرورة فاعني بان المرض التام بهذا المثل يمتنع ان يكون هو
بعينه التام بمحل اخر لانه ينفصل به بل ينقص المرض انما هو بالمحل يعني ان محله مستقل بخصيصه
فلو قام بمحلين لم اجتمع العليتين المستقيمتين على معلول واحد هو تنقص ذلك المرض وبه عليه
بان حصول المرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاء ذلك لم يجوز
هذا وهو ضروري البطلان وبه لو لم يبق قيام المرض الواحد بمحلين لما حصل الخرب بان السواد
التام بهذا محل غير السواد التام بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما والازم باطل
بالضرورة ولقد يكون منها ما يحتاج الى التنية ايضا كاستماع قيام المرض بنفسه فالقول له يا قاتل
عن ابي الهذيل بان الله تعالى سر به بارادة عرضية حادثه لافي محل يكون مكارة محضه بخلاف
قيام المرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعماء منهم
ان القرب قائم بالمقارنين والجوار والمجاورين والاخوة بالانتماء الى غير ذلك من الاضافات
المحددة في الجاهلين بخلاف مثل الابوة والبنوة فحقها في الابوة بالابوة والقرب بالانتماء ورد بالانتماء
ان الواجب بان ينقص قائم بالعرضين بل التام بغيره فمما فرغ من مناقشة قوله بالاشارة الى الامر
تمثلها وتجاهها بالوع والازم من اشتراكه في اشراك الشخص وهذا كاشف عن انصافه
مثل الابوة والبنوة فاختارنا قائم بهذا التام بذلك في غلبه الظهور وجوبها وهول من المعزلة
زعماءه ان انتايف مرض قائم بالجواهر في يمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا انف
بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزء من تأليف مغاير لتأليف اقسامهم يبرهن آخر من الاماثل فلان
عن اشتراك اجزاء الجسم لا بد ان يكون رابطا وليس الانتايف له لم يحصل عند اجتماعها
صيرورتها جميعا غير فلا يكون عليها بل ثبوتها قائما بثنيتين ضرورة ورد بالتم لجواز ان يكون

٦ في تلك الساعة لا يتناولون من الأرض
المعصرة في الجوهر والمرض هو
الممكن بل الحاصل في
٨ الضرورة فأنه من المرض لا يقوم
بفسه ويجوز أن يالهذ بل بإعادة
مرضه لا في محل مكابرة وإياه لا يقوم
بأنه من محل وما ذكر من العلوب في قوله
يحملين جناح اجتماع العتق ويوجد
الجسم في مكانين ولم يحصل الجرم
تغافر السوادين يسان القيمة هو تقيه
في مكان الضرورة وجوزة بعض
العداها زعمنا منهم أن مثل القرب
والجوار من الإضافات الحاصلة في علم
بالمثلين ورد بأن هناك مرضين
يقوم كل منهما بطرف كما في الآية
والجواب من الإضافات الحاصلة
وأوهاشم زعمنا أنه أن تأليف أجزاء
الجسم سبب لحدوثها فكأنها فهو وصف
بجويزة تقوم بجزئين لا بواحد ضرورة
ولا بأكثر والأما في عند انعدام جزء
وقا، جزئين ورد بتجمع السببية ومنع
بقاء التأليف الذي بين الثلاثة وأما
مثل وحدة المشرق وتثليث الثلث
وحيدة البنية وقسام زيد فليس محل
النزاع وسكانه هو ادباني هاشم
من

يسبب آخر كرامة النفس هل المختار واما الثاني فانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا
لاستلزم بالضرورة احد الاجزاء ضرورة انعدام المحال بلنعلم المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم
باطل ضرورة بقاء التآليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد باننا لنسلم ان التآليف الباقي بين الجزئين
هو بینه التآليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان يندم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام المرض الواحد
بالكثير مما عليه الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثنية بجمع الاصطلاح الثلاثة المحط
بسطح والحيوية بنية مغيرة الى اعضاء والقيل بجمع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون
المرض القائم بمحل هو بینه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون المرض الواحد قلما بجمع عشرين
صار بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي حاتم ايضا معنا المعنى الاتي
لم يجوز التثنية بما فوق اثنين للا ذكر من زعم انعدام التآليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع
وكانه يدمي القطع بقية التآليف دون زوال تآليف وحديث آخر (على البحث الثالث ٣) اتفق
المفكرين والحكماء على امتناع انتقال المرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام المرض
بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله من ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه
فلا يوجد فيما يحار السلك من الحرارة او السك من الرطوبة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه
بل بالحدث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبموصول الاستعداد للمحل ثم الاضافة عليه
من المبدأ عندهم واقرى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو
ان الحكمين ان كل مرض فيه مضمير ولذلك ضرورة انه من خواص الجوهر ولان في غير المضمير
بالاتي يقتل ضرورة ان الانتقال جارية عن الحركة لا بالذات بل بالحوادث في غير المضمير
في آخر بمعنى الحادث لا بالذات في ذات له سكون ورد بان كون الانتقال جارية عن المحصول
في الجبر بعد المحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال المرض فبجارية عن المحصول
في موضوع بعد المحصول في موضوع عا لا نسلم انه من خواص المضمير (٢) وهو الحكماء
ان شخص المرض لا يجوز ان يكون ماهيته والارم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع
تخلف لمحلل عن حله الموجبة ولا لما هو حال في المرض والارم الدور لان الحاصل في الشيء محتاج
اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان حله لتخصصه لكان متقدما عليه ولا امر متفصل عنه
لان نسبه الى الكل على السواء فافاده هذا التخصص دون ذلك ترجح بالامر جمع ولا هو يت
على ما اراده صاحب المواقف عندنا منع الحصر لان الهوية تطابق على التخصص وعلى الوجود
اختار على ماهية من حيث كونها متشخصة وفي من هذه الدعاي ليس بتقديم على التخصص
ليكون حله في ضمن ان يكون تخصص المرض بمحل فان قيل يجوز ان يكون الامر حال في محله قلنا
ينقل الكلام الى حله تخصص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والسلسل
واذا كان تخصصه بمحل امتنع خلوه بالتخصص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بل لا نسلم ان نسبة
المتفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التين سيما اذا كان مختصرا
وهو ظاهر (٣) ان المرض محتاج الى المحل ضرورة فحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين
وهو ليس بوجود ضرورة ان كل وجود معين فلازم ان يكون غير الموجود محلا للوجود وهو
محال واما ان يكون معينا فيتم مشارقته عنه وهو المطلوب ورد بان المعين شين ما سواه كان
هذا الرذلة كالجميع محتاج الى حيز ما كذلك ولا يمنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقوله
ان المحتاج اليه محل معين لا يميز ولا يرد عليه ان ما يكون لا يميزه كان مبهما في وجوده والمرجع
بقوله ان محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التين وهو امم من الذي يشترط اللاتين فلا يلزم
عنه (٤) انه لو جاز انتقال المرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال المرض
لان وجوده في نفسه هو وجوده في
محله فلو توهم من انتقال الكيفيات
كالروائح وغيرها حدوث الحيل في
الجواهر واستجوابا بوجه الاول ان
الانتقال في المحصول في الجبر بعد
المحصول في آخر فلا يتصور في غير
الجبر ورد بان ذلك في الجوهر واما
المرض فالمحصول في محل بعد
المحصول في آخر الثاني ان تخصصه
ليس ماهيته والانعصر في شخص
ولا بالمحل فيه والادار والافصل
عنه لان نسبه الى الكل على السواء
ولا هو يتلونها لانها لا تنقسم التخصص
بل حله فلا تين بكونه ورد منع استواء
النسبة سيما في المختار فالتا ان محله
المحتاج اليه اما المعين فلا يارقه
او اليهم فلا يوجد به يانه المعين
يشتمل ما كثر الجسم اراعه ان حال
الانتقال اما لا في محل محال او في
المتنل عنه او اليه فاستقرار او في
ثالث فيعود الكلام ورد بالتخص
بانتقال الجسم والمحل بانه في بعض
من الاول وبعض من الثاني متى

أو المنقل إليه وهو باطل لأن هذا استقرار ونبت قبل الانقضاء أو بعده لا انتقال أو محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا محل فينقل الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل ويسود المذهبون وقد أولا بالانتقال إلى انتقال الجسم من حيث إلى حيث قاله حالة الانتقال إما أن يكون في المحل المنقل منه أو المنقل إليه أو غيرها والتكامل باطل لما ذكرتم فاهو جوابكم فهو جوابنا وبما يتفحص أنه في حيث ثالث هو بعض من المنقل منه وبعض من المنقل إليه ويمكننا حالة الانتقال إلى هذا المحل وإلى ما بينهما إلى ما لا يتصل أو ينتهي إلى جزء لا يتجزأ غاية الأمر أنه يمنع انتقال المرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال المبحث الرابع) جهوز المتكلمين على أنه ينتسب قيام المرض بالعرض نمسكا بوجهين الأول أن معنى قيام المرض بالعرض أنه تابع له في الصير في بقوده العرض يجب أن يكون متغيرا بالذات ليصح كون الشيء متبعا في الصير والمتغير بالذات ليس إلا الجوهر البشري لأنه لو قام عرض بمرض فلا بد بالآخر من جهوز انتهى إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحيث قيام بعض الأعراض ببعض ليس أول من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا أول لأن القائم بنفسه أحق بالبقاء يكون محلا مقوما للحال وإن لكل في حيث ثالث الجوهر تبعه وهو معنى القيام وأعرض على الوجهين بل لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء اتبعية في الصير بل مناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نشأته وهو متغيراته اختصاص البياض بالجسم لا بالكل والقيل بالشيء بهذا المعنى لا ينشأ بالصير كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجوهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن أن ينشأ بالصير لا بالتبعية ثم انتفاء قيام العرض إلى الجوهر كالأجزاء فيه إلا أنه لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص بالمتبوع فيما بين بعض الأعراض بل أن يكون عرضا لعرض للجوهر الذي إليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فإن التبع حقيقته بهذه الأعراض هي تلك للجسم فلها جواز لتلاصقه قيام المرض بالعرض وجزأوا بالنقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح يعني أن ذات النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام المرض بالعرض من باع في ذلك وقد أدى في الباطل حتى زعم أن ذلك من الرحمة والوجود عرض قائم بمصلحة فوحدة المرض وجوده يكون من قيام المرض بالعرض وأوجب المتكلمون بثلث النقطة والخط عدي ولو سلم في الجوهر لا للأعراض على ما سبق ومنع الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجودا باعيا بقوم الجسم بل السرعة أو البطء ليس عرضا زائدا على الحركة فقام بها بل الحركة امر عند بفضله سكنات أقل أو أكثر باعتبارها تسمى سرية أو بطيئة ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات فبطيئة الحركات أنواع مختلفة والسرعة البطء عائد إلى الذاتيات دون الصفات وأما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الإضافة إلى الحركة أخرى يقطع المسافة الممتدة في زمان أقل أو أكثر ولهذا يختلف باختلاف الإضافة فكانت السرية بطيئة بالنسبة إلى الأسرع وبالجملة فليس هذا كعرض هو الحركة وآخر السرعة أو البطء وأما الوحدة والوجود فقد سبق أن الوحدة اعتبارا على بل عدي وإن لوجود في الخارج نفس المادية أو هو من الاعتبارات العقلية أو واسطة بين الوجود والمعدم وبالجمل فله من قبيل الأعراض خطأ فاعش لا يخفى أن يقول في المحل فإن من شأن المرض أن ينتشر في القوم إلى المحل ويسلخ عنه المحل (قال المبحث الخامس) ذهب كثير من المتكلمين إلى (٦) أن شيئا من الأعراض لا يبقى زندي بل كلها على انتقضي والتجديد كالحركة والزمان ضد الفلاسفة وناقضها عبارة عن تجديد الأمثال بإرادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فنحن هنا يحتاجان فيه فهما إلى التوسع أن ذلك الاحتياج هو لوجود

٢ لا يميز قيام المرض بالعرض لأن منسلا نتيجة في الصير فلا بد من أن لا يتغير بالذات ولا لا بد بالآخر من جوهر فليس القيام ببعض البعض أول من قيام الكل به وأعرض بأن القيام بمعنى الاختصاص بالمتبوع فقد يكون في غير الصير وقد يكون المرض نفسا لمرض آخر لا بالجره كسرعة الحركة والملاسة للسطح واستقامة الخط فلذا يجوز الفلاسفة وجعلوا أخطة قائمة بالخط والخط بالسطح وسهم من تمدد حتى جعل وحدة الأعراض وو جودها من ذلك والمتكلمون على أن بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجوهر وبعضها جوهر وأما عرضية الوجود فخطأ فاحش ممن

٦ امتناع بقاء المرض فظاهر بون لأن استحقاق البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالسراش ونحوه ولاه لوبي فاما يتبادر عنه فديم بدوامه ويتصف بمرسقا وإما بقاءه ٢

لا انكسار احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان المرض اسم لا يمتنع بشئ بدلالة ما أخذ
 الاشارة في مقال مرض افلان امرى منى لاقراره وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية
 بل عارضة ولهذا يسمى السحاب ما عارض ليس اسما لا يقوم بذاته بل يشترط له محل يقوم اذ ليس
 في معناه القوى ما يبنى من هذا المعنى (٢) انه لو قيل قوما يبقونه فليس ان يدوم بداره لان
 الدوام هو البقاء وان ينصف بقاء صفاته من الصبر والتفهم وبذلك لا تكونها من تواج
 البقاء اما بقاء آخر فيلزم ان يمكن ثبوتها مع فساد المحل ضرورة نه لا اقل بقاءه ببقائه وكلا الوجهين
 في غاية الضعف لان المرض في اللغة انما يبنى من عدم الدوام لانه عدم البقاء زمانين واكثر
 ولو سلم فلا يلزم في المعنى للمصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية لان بقاءه بقاء آخر لا يستلزم
 امكان بقاءه مع فساد المحل بل هو ان يكون مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجده واحتج اهل
 الحقيق بوجهين (١) انه لو كان انفسا بقاءه مرضا فانما هو ضرورة كونه وصفه واللازم بل بل
 لا يستعمل فيقال المرض بالمرض وبه يتبع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى
 الزمان الثبات والثبات وليس مرضا قائما بقاءه ونوع اشتغال الملازمة اذ لا يتم البرهان على اشتغال
 قيام المرض بالمرض (٢) انه لو قيل لا تمتنع زواله واللازم بقاءه بالظلال وجب اللزوم انه لو امكن
 زواله بعد البقاء لكان زواله حادنا متفرا الى سبب فسيب اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة
 ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا وما زال شرط من شرائط الوجود فيقتل الكلام
 الى زوال ذلك الشرط ويحل ضرورة انه يكون زوال شرطه وهو جبر او ما طرأ من عند وهو
 باطل لوجهين احدهما ان زوم الدور فان طرأ ان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر
 وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طرأه كان دورا وانه محال انضاد والثاني انما
 هو من الجانبين يدفع الطاري الى ليس اولى من دفع الباقي اليه بل الدفع اهلون من زلف لان فيما
 يدفع قوة استقرار وسابقة ثبات لا تكون في دفعه واما ما قيل من ان جميع شروط حادث فيلزم
 ان يكون له اثر يصح ان مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثر والعدم في محض لا يصلح اثارا ورد بالقض
 ولقب وحل اما نقض خفريته لوصف هذا التليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية والاملاز
 عددها بين ما ذكر ودفعه باننا في صفاتها كما نسب الى النظام اوق جواز زوالها كما نسب الى
 الكرامة وبعض الفلاسفة يدفع بان الاصل ضروري وان في عين في باينهم يدفع عند المعقولة بان
 زوال الجسم يكون بان يضاف له تعالى فيه مرضا متائلا ببقاء هو القضاء وعندنا بان ذات الجهره
 وان كان شرط المرض الان بقاءه مشروط بالمرض فيوزان بعدم بان ينقطع فيجد ما لزمه
 من المرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في المرض لانه لا يصلح محلا للمرض حتى يقوم به
 مرض القضاء الذي هو شرط البقاء فان قيل قيام المرض بالمرض ليس بايدي من قيام المرض
 بالمعوم قلنا مبنى على اسلمهم في ثبوت العدم فان كان جوهره يصلح محلا للمرض وان كان
 عرضا فلا يفي حال الوجود ولما قلنا فلان المرض لو لم يبق فقتاؤه اي عدمه متبب الوجود
 اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طرأ من عند او وجود مؤثر والكل باطل بسبب ما ذكر وما
 اصل قبيح بعض مقدمات بيان ابطال اجراء التفضلة وذلك من وجوه الاول لانه لا يمكن
 زواله بنفسه لكما يتبع الوجود وانما يلزم اقرض ذاته العدم مطلعا لما اذا اقتضاه في بعض
 الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا يذوق كالحركة تقتضي العدم متبب الوجود غاية الامر
 ان ترجح بعض الاوقات لزوال بشرى كذا يلزم كلف المحلول عن حمل الله الثاني لزم
 انه لو كان زواله يزول شرط لزم الدور وانس لجواز ان يكون وجود المرض مشروط بوجود

آخر فيمكن نقضه مع فساد المحل
 وضمه فظاهر والمحققان الوجهين
 الاول انه لو كان قابلا لم قيام المرض
 بالمرض وهو محال ورد بتبع المقدمتين
 الثاني لو قيل لا تمتنع زواله اذ لو امكن
 قوما بنفسه فيمتنع وجوده او يزول
 شرط فيفسد او يطرأ من عند
 فيدور لان انصاف المحل باحد
 الضدين مشروط ببقاء الآخر
 على ان ازالة الباقي باطاري ليس
 اول بل بالعكس لان الدفع اهلون
 من الدفع وبه حل مقتضى ايراد الى
 المحل لا يصلح رد او بالقبض بالجسم
 وقد يدفع به يزول بان يخلق الله الى
 فيه مرض الفناء او لا يخلق مرضا
 هو شرط البقاء والمرض لا يصلح
 محلا للمرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق
 فقتاؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا
 بالحل اذ يجوز ان تقتضي ذاته العدم
 في بعض الاحوال وان يكون مشروطا
 بمرض تبعد على التبادل الى ان
 ينهي الى ما لا يبل له فيزول عنده
 وان يكون طرأ من الضد وانفسه
 الآخر مما يفي دخول كل من اجزاء
 الخلقة في حيز الآخر وخروج الآخر
 عنه وهذا لا يتقدم في التقدم في العقل
 باعتبار العلية وان يكون العدم حادثا
 اثرا لافساد ولو سلم فليكن يعني انه
 لا يبعده لا يعني انه يفعل عدمه
 من

امراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بل يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان ينتهي بلا حفرها الى مرض لا يوجد في السابق بل يلاحق بغيره بالشرط بهذا الشرط زوال شرطه فذلك لان ما نه لو زال بطريان الصدور والحوال والوزن مع بل لا يرجع الى الاول فلاته ان اريد يتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشترطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والوزن لا يتقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطر بان عليه بالقيمة واما في الموضع وان اريد انه لا ينافيه ويتبع ان يتحقق في وقت فالاختلاف مجموعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الخلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير استحصالة لم يكون الطر بان سبق عليه وهو لا ينافي الحيز الزمانية على انه يجوز ان تكون العلل طر بان الضد على الجواهر ويكون طر بان على المحل وزوال الباقي عنه مما يحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فليوزان ان يكون الطر اقوى بحسب الذات فيرفع الباقي ولا يندفع به ولن تساويا في انتزاعه اربع لان في الدم ولو لم يقتصر انه بفعل وهو حادث يقتصر الى محدث والفاصل تقدم بل من ان يكون اثره الدم ولو لم يقتصر انه بفعل معنى ان لا يضل المرض اى يتك فعه لا معنى ان يفعل عدمه (قال وخلق هـ) يريد ان استباح بقاء الامراض على الاطلاق وان كان مذهبنا للاشارة وعليه يثنى كثير من مطالبهم لان الحق ان السلب يبقاء بعض الامراض من الالوان والاشكال سيما الامراض القائمة بالفس كالمولود والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة السلب بقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذلك ذلك وان كان ذلك خطأ فكذلك هذا وليس التحويل في بقاء الامراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الاشكال تتجدد على الاستمرار قد نتاهد امرنا مستترا بانها كماله المصوب من الاثوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود المرض في الزمان الثاني بطريق الاداة مع تفضل الدم فيدونه اول لانه متوخ مقدمته اعنى الملازمة ووضع الملازم كان التحويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بله لولا بطل الموت والحياة ينشأ على ان الحياة جارية عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحياة تتجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان فمن الاحكام الكلية يسان خواصها وهي ثلاث الاول قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والامراض انما يقبل القسمة بواسطة القسمة قطعي على الوجهين ذلك بان يقبل قسمة شئ في غير شئ وعلى الفعلية بل ينقسم ويتقطع بالفعل اى يحدث هو يتان بعد ان كانت هوية واحدة وبالجوهر عرفوا الكم يقبل القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد بالهوية لما سمي الثانية قبول المساواة والامساواة بمعنى انه اذا سلب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او اقل وهذه الخاصة فرع الاول لكنه لما اشغل في اجزاء وهوية او فعلية لم عند نسبتها الى كم اخر ان يكون عدد اجزائها على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام تتعدد بعضها ببعض من غير زوم المساواة وجب ان يكون فيها ما قبل المساواة والامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور الامساواة الا بان ينقل احدهما على مثل الآخر من الزيادة فليزم ان يقبل القسمة اى عرض شئ في غير شئ الثلاثة احتماله على امر يده اى يقبض بالاسطة طه حصة مرادها اما بالفعل كما في الكم المتفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالاشهر والشهور بالايام والايام بالساعات وكذلك الذراع يمد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

هـ ان بقاء المرض في الجملة كبقاء جسم سوا الامراض القائمة بالنفس وليس التحويل على مجرد المشاهدة اذ لامثال المتوالية قد تشاهد امرا مستترا كالماء المصوب من الاثوب مفت

في المبحث الاول في احكامه انكسبه منها اى من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يقبل فيه شئ في غير شئ وبه عرفه الجمهور او فضلا بان ينفك عنها قبول المساواة والامساواة وهي فرع الاول وحدها لانها بانكس منها الاشتغال على المادة وزعم الامام انه الصالح لعرشه اذا المساواة اتفاق في الكم فيدور وقبول القسمة يختص بالمتصل فلا ينكس وكذا عند القول من ساقيا المتصل ولذا قال الا اذا اخذ القول باشتراك الاسم واما حله على انه احد القسمة الاشكالية فخطأ يصير معه بانساعها في المقدار والمفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير اذ قبول الانقسام لقبول عرضي متن

بالشعرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح تعريف الكم بها
 لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاختلاف في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال
 المساواة والامساواة مما يدرك بالحواس لكن مع الحيل لا مجردة لانه لا بالمثل قصد تعريف
 ذلك المقول بهذا المحسوس ولا لثباته لان قبول القسمة من عوارض الكم التصل لا التفتل
 فلا يشمله تعريف فلا يمتنع وارى انه ينبغي ذلك على ان يقول الشيء عبارة عن امكن حصوله من غير
 حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم التفتل حاصل بالفعل واما ان اريد بالقول اعم
 من ذلك اعني امكن فرض شيء غير شيء فلا يخاف في شموله التفتل والتفتل ولذا قال الامام
 ان قبول القسمة من عوارض التفتل دون التفتل الا اذا اخذ القبول بأشراك الاسم
 واما ما وقع في الواقف من انه كانه اخذ القسمة الا تفككية فهو ظاهر لان الامام قد صرح
 في هذا الموضع بان القسمة التفككية يستحيل عروضها للمقدار انضغاطا لمقدار واحد ومحدد
 مقداران آخران لم المقدار بهي المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
 في نفس المقدار ولا يشبه المقدار عند حصول الانقسام كالمركبة تهيى الجسم للكون الطبيعي
 ولان في هذه (قال والتفتل) من احكام الكم انفسه الى التفتل والتفتل ثم التفتل الى انفسه
 فذلك اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او الثاني التفتل وهو المدلل لغيره لان حقيقة
 ما يتبع من الوجودات بالذات والاعني العدد سوى ذلك وغيره مما يتصف بذلك لكونه عرضا للعدد
 لكون اجزائه مفروضا لوحدة كالقول الذي تروم له ان تفتل على ما يستحق في بحث الحروف
 والاول التفتل وهو اما ان يكون قار الذات اي يجمع الاجزاء في الوجود او الثاني التفتل والاول
 المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخطور ان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها
 في جهات الجسم تعلبي فان خط امتداد واحد لا يجعل الاجزائية في جهة والسطح امتداد
 يجعل الاجزائية في جهة وامكن ان يمارسها تجزئة اخرى فاقسم عليها حتى يمكن فيها فرض
 بدلين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يجعل الاجزائية في ثلاث جهات وحقيقة كمية ممتدة
 في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم
 كما في الفلك واخر لازم بل متغير كما في الشعمة مثلا بين السطوح الستة للربع جوهر متغير هو
 الجسم الطبيعي وكية فاقسمه سارية فيه هو الجسم التعلبي ويسمي باعتبار كونه حنوما
 بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط فحناءا وباعتبار كونه نازلا من فوق حقا وباعتبار
 كونه مساعدا من تحت محكما والثلاثة ثم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على قطعة
 مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه بترجم فيه
 شيء هو الا ان يكون نهاية لاضى بداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة
 لم يكن هنالك حد مشترك واما من واحد من نفسه للاشراك كان السابق اربعة لاجزاء وان اخذ
 واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويختص) يعني ان الجسم التعلبي يمكن ان يغفل
 بشرط ان لا يكون منه غير حتى ان اصحاب الحلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا
 واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لا يمكن تغفل السطح بشرط عدم الجسم والخط
 بشرط عدم السطح ويثبت يلزم ان يكون السطح حد من جهة المقي كالحدان من جهة
 الطول والارض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والمقي كالحد من جهة الطول
 فيكون الغفل جسما لسطحا او خطا هذا محال ويشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط
 شيء كما اننا قبلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شيء آخر من المادة و عوارضها
 كان ذلك التعليل جسما تعلبيا وينتهي بالسطح فاننا قبلنا من غير التفات الى غيره كان سطحا
 تعلبيا وينتهي بالخط وانما قبلنا من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعلبيا

٧ بخلافه فان كان غير عارفران
 والا فمقدار خط ان قبل الشعمة
 في جهة فقط وسطح ان قبلها في
 جهتين فقط وجهه تعلبي ان قبلها
 في الجهات من

٤ امكن ان يؤخذ بشرط لشي
 وان اشتركت في امكان الاحد
 لا بشرط شيء من

٢ ذاتي ولا يميل التضاد ولا الاشتداد
ومنه عرضي وهو المحصل لذاتي
والحال فيه اوفى بمحله والناطق
في ان تصانف القوى بالتساوي
واللاتماهي باعتبار انهما متن

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان
غير قابل بالذات ومقدار الحركة
المنطبقة على المسافة ولا بين كل
قسمين من العرضي فان الحركة
يعرضها التجزئ لقيامها بالتجزئ
واختلاف قلة وكثرة الانطباق على
المسافة وسرعة وبطء الانطباقها
على الزمان وقد يعرض التفاضل
للمحصل كمساحات النهار وقبضات
الذراع متن

٩ مع اضافته يسمى الطول والعرض
والعنى متن

١ وجود العدد المسمى وجعلوا المقادير
حوارهم مجتمعة على انصاف مختلفة
او اوبورا عديمة كونها نهائيات
وتقطعات ورد الاول ببديلهما مع
بقاء الجسم بينه وبقوف السلم
على التناهي المنتزعي اليه وان
في الحركة او انقطع واثنان
بكونها ذات اوضاع واجيب بان
التبدل اوضاع الجواهر والتوقف
على التفرع كونها على حافة مخصوصة
والاشارة اليها انفسها متن

(قال والبرهان ٢) قد يقال لكم لا يميل القسمة فيقسم الى الذاتي والعرضي لا يقبله القسمة
ان كان لذاته فذاتي كالمقدار والقياس والافتراض بالكون عملا لذاتي كالمقدور والحركة
والجسم اوصالا فذاتي كالتشاكل في محله كجسمان الجسم او متعلقا بمحل كقوى التي تنصف بياض
الأكرو والتماسها والكم بلذات لا يميل الشدة والضعف الذي يميل عدد او مقدار اشقي المدينية
او التضادية ولا يميل في زيادة والقصص والكثرة والقلية والفرق بينهما ان تنقل كل من زيادة
والقصص ان يكون الا بالقياس الى تنقل الآخر بخلاف الكثرة والقلية والفرق بينهما وبين
الاشتداد ان العدد اذا كثر وانقل اذا زاد اما يمكن ان يشر فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بل يقال
هذا هو الاصل وهذا هو الآخر بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا لكم بلذات لا يميل انتضاد
اما المبدد فلان بنفسه داخل في البعض ولا يتصور بين عددتين غاية الخلاف والاشهاد الموضوع
واما المقدار فانه لا يميل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل
للآخر او سبقوله (قال ولاتاني ٣) يعني ان الشيء الواحد قد يكون بلذات وبالعرض كالمريض كالمريض
قله بلذات كم متصل غير غارو بالمريض كم متصل فارلا ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
الى هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كالمريض على وجهين اواكثر من وجود العرضية
كالحركة قاله كم بالمريض من جهة كونها حافة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل
تجزئ فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بكل من جهة كونها منطبقة
على الكم المحصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت فذة وكثرة كل الحركة الى نصف المسافة اقل
من الحركة التي منهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير غارو ولهذا
تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة الميئة في زمان اسرع منه في زمانين
وقد يعرض لكم التفاضل الغير المتساوي اذ يقال هذا اليوم عشر ساعات
وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يؤخذ ٩) يعني انه تقدير بطول والعرض والعنى
نفس الاستعدادات على ما هي فتكون كبرت محضة وتقدير بطول البد المفروض اولا او الطول
الاستعداد او البد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الذي به من مركز الكثرة
الى محيطها وبالمريض البعد المفروض ثانيا او اقصم البصيرن اولا بعد الاخذ من بين الحيوان
الى شفاة وبالمريض البعد المفروض ثالثا او الخشن المتبر من اعلى الشيء الى اسفله او في الجواهر
الحيوان وبطنه وسبب ذلك ان يكون محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهما يصح سلبها
من الانتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذلك ليس
بمريض (قال و انكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات
على الاطلاق اما العدد فقامر في باب الوحدة والكثرة وكلاهما مبنى على نفي الوجود الذاتي والا
فلا سعة لا يميلونه من الوجودات البنية بل من الاعتيادات الذاتية واما الزمان فقامر في
واما المقادير فبنه على ان الجسم يتألف من اجزاء لا يتجزأ بجمعة على وجه التقاس وون
الاتصال الراجع للفاضل والمسطح والجمع من رتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره
ينصف بطول وعلى تعيين هو السطح وباعتباره ينصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة
الاجزاء وكثرتها ولوسل ان المقادير ليست جواهر فهي امور عديمة لذ السطح نهائية وانقطاع
لجسم والسطح كالتقطعة للخط ولا يثبت للجسم التليسي ولو ثبت فالتألف من العدمي
عدى واجمع الحكماء على كون المقادير امراتنا لجواهر هي اجزاء الجسم اما الجبال
فخالها تبدل مع ضباب الجسم بينه كالشمعة الميئة تجعل ثلثة مد وراه سطح واحد ولا يخل فيه
وتارة تكملها سطوح وفيها خطوط والكم يجعل ثلثة مستطيلات زياد طوله ويتضمن

عمرته وثلاثة بالمكس أو اقتصلا فإن ثبت السطح للجسم توقف على تعلبه ضرورة ان غير
 التناهي لا يحيط به سطح وثبت التناهي فثبت ان غير كان يد له كاسم في زمان تسلي
 الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبت الخط فكرة يتوقف على حركتها
 الرضعية المستمرة لصحت تقطعها لاجزاء كان هما قطباها وبهما خط هو السطح وعلى محيطها
 منطقة هي سطح الدوران او يتوقف على قطعها لصدت سطح مستدير هو دائرة يحيط بها
 خط مستدير وما يتوقف ثبوته الشيء على الغير لا يكون نفسه ولاجزأه واجتزأه على كون القدر
 وجوده بل بأنها ذات اوضاع يشار إليها اشارة حصة بانها هنا ولاشارة الى القدم غاية
 ما في الباب ان عروض السطح الجسم المتلصق وعروض الخط السطح وعروض النقطة الخط
 انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الانتداد الاخط في جهة ما بحيث تفاد ذلك الانتداد واتصافه
 وهذا القدر لا يقتضي هدمية هذا الامر لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمى ومتصفاه
 واجيب بان الذي يتغير ويبدل مع بقائه الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض
 فقد يتجمع وقد يفرق وكل من الاجتماع والافتراق ميثا مخصوصة فلا يرد بنبوت المقادير
 هذا فلا نزاع وان اردت اراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها المتنوع والاشكال المتكثرة
 عليه وانما ثبت لثبوت نقي الجزء الذي لا يتغير ما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج
 عن الجسم واما توقف عليه الجسم ليزم كونها عرضين فراجع الى ما ذكرنا ذخيعةها
 في هذا الجواهر المفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بالترتيب على الطول من غير عرض
 او على الطول والعرض من غير عرض والتوقف على التغير هو تلك الحالة والترتيب بخصوص
 وما ذكر من كونها ذات اوضاع فذلك الاشارة الى ان نفس الجواهر المفردة الموزنة ترتيبا
 مخصوصا وانها ثابت اعدام واقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال
 المبحث الثاني في الزمان) اخرج المتكلمون على تقيده بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه
 متندا على البعض للقطع بل ليس امرا فذلك ان يجمع الاجزاء بحيث يكون الحاصل ان
 صادق الطوقان بل للوجود امكن الا انما متعصبا متصرا يحدث جزءه بعد جزء يتبدل
 زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكلة في سائر اقسام التقدم فكون
 الزمان زما ن وينقل اليه فيلسوف واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لا يخل
 الى ذاته من غير ان يتجسم في الوجود معلوم بالضرورة لكون الاصل قبل اليوم نظرا الى ان
 مفهومه ههنا من غير احتياج لحارص فان سمى مثله قدما زمانيا فلا اشكال وانما اشترط
 كون كل من التقدم والآخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم بل انتم في جميع اجزاء الزمان
 قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بل انتم في جميع اجزاء الزمان اما ما في الوسط اوضاع
 ولوجود الاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لا يخلو وجوده فان يكون متعصبا وهو محل ضرورة
 امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير متمم ويخل الكلام الى الجزاء الذي في التقيده
 حاضرا وهو جزاء فليزم تركب الزمان من اكن متتابعة وهو متعلق على الحركة المنطقية
 على المسافة التي هي نفس الجسم او نقطة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزائه لا يتجزأ وهو
 باطل الزمان او امتدادا باذلة التمسك فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة
 لجزائه فيها الا لا وجوده للخاصية منها والمستحيل وجوده والحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزاء
 الذي لا يتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة فلما هذا الغرض لا يمت الزمان ان التكلمين
 يلزمون وجود الجزاء الذي لا يتجزأ ولا امتدادا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط
 على استقرار من اول المسافة الى اخرها وهو ليس بمجس في الى الماضي والمستقبل والحاضر لثبات

انما يتكلمون لوجوده الاول انه
 لو وجد لكان بعض اجزائه متندا على البعض للقطع بل ليس امرا فذلك ان يجمع الاجزاء بحيث يكون الحاصل ان
 صادق الطوقان بل للوجود امكن الا انما متعصبا متصرا يحدث جزءه بعد جزء يتبدل
 زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكلة في سائر اقسام التقدم فكون
 الزمان زما ن وينقل اليه فيلسوف واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لا يخل
 الى ذاته من غير ان يتجسم في الوجود معلوم بالضرورة لكون الاصل قبل اليوم نظرا الى ان
 مفهومه ههنا من غير احتياج لحارص فان سمى مثله قدما زمانيا فلا اشكال وانما اشترط
 كون كل من التقدم والآخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم بل انتم في جميع اجزاء الزمان
 قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بل انتم في جميع اجزاء الزمان اما ما في الوسط اوضاع
 ولوجود الاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لا يخلو وجوده فان يكون متعصبا وهو محل ضرورة
 امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير متمم ويخل الكلام الى الجزاء الذي في التقيده
 حاضرا وهو جزاء فليزم تركب الزمان من اكن متتابعة وهو متعلق على الحركة المنطقية
 على المسافة التي هي نفس الجسم او نقطة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزائه لا يتجزأ وهو
 باطل الزمان او امتدادا باذلة التمسك فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة
 لجزائه فيها الا لا وجوده للخاصية منها والمستحيل وجوده والحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزاء
 الذي لا يتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة فلما هذا الغرض لا يمت الزمان ان التكلمين
 يلزمون وجود الجزاء الذي لا يتجزأ ولا امتدادا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط
 على استقرار من اول المسافة الى اخرها وهو ليس بمجس في الى الماضي والمستقبل والحاضر لثبات
 وجوده في زمان متي

الزمن المذكور بخلاف الزمان فانهم متقسم لذاته وليس بمحصل من البدء الى المنتهى القطع بان
الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وصفي ولهذا بان تنصرت في وجه الحركة واجيب عن اصل
الاستدلال بالانفصال لا يوجد للمشي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولاشي للمشي الامكان بعد المكون
ولا للمستقبل الاجزاء بعد المكون بل غاية الامر انه لا يوجد لهما في الحال فان قبل الماضي لا يوجد له في
الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه ان يكون متصفا فيلزم اجتماع الزمان وغير
متقسم فيلزم الجبر الذي لا يجر او كذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في حد ذاته لا يمتد من
مطلق الوجود ويكتب الاخص لا يستلزم كذب الامم فان قبل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون
موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحاضر والعالم اذا تحصر في اقسامه محدود وكل منها محدود
كان محدودا فضرورة له لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا ينطبق وجوده بالزمان فيوجد ولا ينفد في له موجود في شيء
من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تنامي
الحركات الماضية لا يوجب انفسل لانها ليست امور موجودة متصفة بالانهاية المتوكلت
موجودة فوجوبها انما في الماضي واما في الحال والماضي والمستقبل والتكامل في زمان يتم انحصار الزمان
في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل خسا مشركا بين
الماضي والمستقبل ويصور ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة
لا بد لانقطاع ذلك من ذلك فان قيل الموجود في الجملة اما متقسم فمتقسم اجزاء الزمان او غير
متقسم فيلزم الجزء فليس متقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والحيث اى عدم مضافة البعض
بالبعض او غير متقسم والجزء لجواز الانضمام بالوهم وان لم يقسم باكمل وقيد يحصل هذا جوابا
عن اصل الاستدلال (قال الثالث) الوجه الثالث له لو وجد الزمان لانتج عدمه بعدم
الموجود لان هذه البديهة لا تكون من الازمنة لانها لا خرا لا يصح التقدم فيلزم ان يكون للزمان
زمان لان هذا ليس من قبيل التقدّم والتأخر فيلزم اجراء الزمان لقطع عنه بلهش بذاتي
واذا منع عدمه كان واجبا الوجود وهو محال لانه متحرك قبل الانقسام وينقض يحدث
وينقض اجراءه شيئا فلما والواجب ليس كذلك واجيب بان كون عدم بعد الوجود لا ينقض
ان يكون في زمان بل يصح ان يكون في الا زمان الذي هو طرف الزمان الذي مضى وتنقض احدى الطرفين
الذي به انقطع الزمان ولو لم ينقطع عدمه بعد الوجود لا ينقض الوجوب الذاتي المتسا في
التكريب وتنقض لجواز ان لا ينقض الوجود نظرا لذاته غايته ان يكون دائما بقصد الاجزاء
على سبيل الاستمرار ولا انفصال فيه (قال واينته) تمسك للفلاسفة في وجود الزمان بوجوده الاول
الانفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى
في السرعة فان توافقا مع ذلك في الاخذ والترك يلزم ابتدأ ما وقتنا معا فبالضرورة تقطعان
المسافة معا وان توافقا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى
في الضرورة تقطع الثانية اقل من قطعته الاولى وكذا ان توافقا في الاخذ والترك وكانت الثانية
ايضا فانها تقطع اقل فيلزم اخذ السرعة الاولى وتركها امكن ان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها بطء معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكن اقل
من الايمان بتلك السرعة المعينة فلهذا امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بل ذات تقع
فيه الحركة وتتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبول التفاضل ينهى المماثلين في التفاضل وهو الذي
غيره بالامكان وسببه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا تضاد المسافة
والابتداء للضرورة لانه قد يمتد زمانا كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة

لا يوجد لانتج عدمه بعد الوجود
الزمان فيكون واجبا مع تركه
وتقصيه ورد به يكن لبديهة القدم
كونه في الا زمان الذي هو طرف
الماضي انقطع به الزمان ولو لم
قامت مع القدم بعد الوجود
الان ينقض المطلوب لا للوجوب من

الفلاسفة يوجبون الاول اذا فرضنا
في مسافة حركتين متوافقتين
في الانقطاع فان توافقا في السرعة
والابتداء ايضا فطعنا ما ورا آخر
ابتداء الثانية امكن ان يبطأ قطعت
اقل فيلزم طرفي الاولى امكن قطع
مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها
بطء معين وبين طرفي الثانية امكن
اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك
امر مقداري لا يرجع الى السرعة
او تضاد المسافة او الحركة هو الذي
يلزم ان كان قبل الحكم بالضرورة والتأخر
في السرعة في وجوده فيكون في وجوده
هنا متوقع فان المذكور في ما طعن
بهذا المعنى انما قد تمحيط على
الذين ضروري وليس وجوده بالضرورة
وهو ظاهر ولان عدمه من الازمنة
قد يكون لاحقا ولا يتقدم فلا بد من
الانتهاء الى ما قبله فيكون بديهة
ولما خربت بديهة انه لا يصح
فيه عدمه والبدء فيكون هو الزمان
بالزمان واجبا بان لا يكون في
والثانية اجزاء رات عملية
فيها الاعداد فان ما بين اليوم واليوم
السنة والاشهر تتفاوت وتوحد في الحوادث

منها في الابدان ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا يتصلح بالمر فحينئذ يكون مقدارا بحركة جسيمة ويزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارا مافسرة على تقدير جميع الحركات فان الاقل بقدر الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدر الدقة بالشمسة واسرع الحركات الحركة اليومية النسوية الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا له فثابت قبل هذا فترقب الزمان وتوصل لذاته فكيف يصح بالخطا فثابتا الشيء انظر في تصور جسيمة بل وجوده بالمر متع انبثت اجزاها بالبرهان كجزمه في انفسه وتركب انفسهم من الهول والصور وهما لم يتصور من الزمان الا في ما عني باعتباره تنصف الاشياء بالقبيلة والحدية وليست المقدارة من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعرض على هذا الدليل بله حتى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات وزاوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع غابر زمان وزاوم ان يكون عدمه بغير الوجود مقتضا لزمان آخر ويعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اليها بان يحصل في اعتبارنا على باقي الفلاسفة فلا نسلم ان الضاليل للثبوت بل ان يكون كما مقتضا لموضع ان يتطابق في ذلك ان تلك الذات هو يتنوع ودعوى خسرة غير مشروعة (فان لم صور ح ٢٤) الى ان يكون كذا فيكون جاز ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع تقسب الامور الثابتة اليه اما اللازمة فلا حيث يكون متغيرا غير قل لان مقدار المتغير اوليا يكون متغيرا والمتغير لا يطبق على الثابت لان معنى الانطباعي ان يكون جزءا من هذا مطلقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والناظر واما بطلان اللازم فلا كما قطع بالان الحركة موجودة أمس واليوم وغدا وكذلك قطع بل السكون بل السواء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع الجبروت موجودة أمس واليوم وغدا واجاز نكار هذا جزا نكار ذلك وبهذا الوجه ابطالوا قولنا ان البركانات الباقى لا يصور وشاهد الاق زمان مستقر وما لا يكون في الزمان يكون باقيا لا بد ان يكون لزمان مقدارا من الزمان فلو كان مقدارا لوجوده وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا لكان انطباقه على ثابت وان كان ثابتا استحصال انطباقه على المتغير وانما هي ان الحركة كما هي تطلق على سكون المركب متوسطا بين المبدأ والمشي وهو ثابت مسر في الوجود وعلى الامر المتد في المسافة من المبدأ الى المشي وهو محض لا يتحقق في الخارج لعدم تغيره في الحركة التي جعل الزمان مقدارا لها وان أخذت بالشي الاول لم كون الزمان قارا في السكون وهو محال وان أخذت بالشي الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الوجود بالمعلوم وانما هي لو كان الزمان مقدارا لحركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم بالمثل لا تقطعون بوجود امر سبالي القبيلة والبسدية والمشي والاستقبال في الوجود على حركة ولا ذلك حتى لا تصور تدرك الفلك بعد ما فيها فوجد اوسنا فترك لم يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصور عدم حركة الفلك حال وجودها بل يمكن انكار هذا الامر بدين الحركة يمكن انكاره معها من غير فرق وبالخطا فارتفع الزمان فارتفع حركة الفلك ليس بذاتيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من الصفا الى بدهية زلزلة الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقد يصيب اما من الاول فيبان ان نسبة الزمان الى الزمان بالمحصول فيه لا يكون الا للغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وناخر ومامض ومستقبل وبتداه وانتهاه كالحركة والمركب او تقديره كالسكون فان معنى كونه في ساحة انه لو فرض بدهية حركة كانت في ساحة وذكر ان سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير

٢ وجوده الاول ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجوده في العدم تنصف بالكون في الاس والعدم والفلك كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لان المتغير لا يتطابق على ثابت والمركب الثاني ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت فقدره لا يكون متغيرا بمعنى التمدد من المبدأ الى المنتهى وهي قدره لكون موجودا انبثت ان ثبوت الارض مع عدم محله يدعي الاستدلال بخلاف ما نسبته الزمان مع عدم حركة الفلك والآخر كما اجيب عن الاول بان غير المتغير ان نسبة الزمان بالمحصول مع لافيه نسبة المتغير ان الغير هو زمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الامر وان ثابت هو السرمد وعني الثاني بانه كما لا يجب بل يتمتع في وجوده غير انما اجتماع جريتين معه فكذا في وجوده مقداره وعن الثالث بانه ميتا على حكم الوهم وبشكل ضريف

المتغير حتى ما يكون قار الذات قائما بنسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه انفسه جزء يطابق
 المتقدم من الزمان وجزء يطابق التأخر منه وهذا كما ان نسبة استقرار غير المتغير وبقائه الى استقرار غير
 المتغير كالساعات الى الارض تكون بالحصول مع من غير تصور الحصول فيه ولا خفا في الفرق بين حصول
 الحركة مع الزمان وحصول الساعات مع الزمان وحصول الساعات مع الارض وانها معان محصلة لا سكاك
 في ان يصرح كل جهة بما يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
 الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبمجموع الدوام المطلق والذي
 في الماضي اذن والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا نهو يل خال من الفصل لان ما فيهم
 من كان ويكون اذا كان موجودا في الازمان ظاهرا ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او كما
 فلا ينطبق على المتغير وهذا انقسام لا يندفع بالبراءة واعترض به لا استحالة في الانطلاق بين
 المتغير والثابت ظاهرا نقول طاش فلان الف سنة فانطبق مدة بشأه على الف دورة من الشمس
 والمنكثرون يقولون القديم موجود في اربعة مقدر لا لهية لاولها والجلوب انه لا يصح حينئذ
 ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار اتصال ان يكون مقدار الهيئة قطرة على انطبق مدة البقاء على الف
 دورة الفاهم من انطبق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان
 نفس النسب المتغير للغير النسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة الجمعية على ما صرح به
 البعض الا انه اقتصر من بيان هذه الجمعية على انها ليست معية شيئين بفعل في زمان واحد
 ثم قال وغير الحركة اذ للحركة انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لانه وهذه الجمعية ان كانت يقاس
 ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت يقاس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون
 الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بلزاء كون الزمانات في الزمان تلك الجمعية كانها متجانسة للادور
 الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كملول الدهر
 والدهر كملول السرمد فانه لا دوام لنسبة على الاجسام الى المباديها ما وجدت الاجسام فضلا
 عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى الدهر لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار
 احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر
 ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو القياس الى الزمان دهر يعني
 ان الدهر في نفسه شيء ثابت لانه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهر هذا ما وقع
 اليتمن شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى يحصل على ما قال الامام واما من الشاكي فبان
 فختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء جزء من غير ان
 يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ الى
 المنتهى فكذلك مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهي لا يوجد منه جزآن دفعة
 بل لا يزال يتجدد ويتصمم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال انه هناك امر اخر مقسم يفعل
 سيله الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل سيله الحركة بمعنى القطع واعترض
 بان هذا قول يتناقض لان ذلك الامر المتغير المقسم ليس غير لان واجب بانه لا اجزاء
 هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يرضى لها الجبري والانقسام بحسب الفرض والوهم
 دون الخارج فلو اد اشكل بانه لا وجود للزمان حيث لا نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم
 لما لا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع متصل
 الذي يجرى في اوجهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه لا يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط
 من غير ان يمتلئ واجيب بان المراد ان في الفعل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه يمتلئ بفرض
 وجوده ويجزئه عرضا لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون

الاستناد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قابل يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استمراره ذلك الاستدلال الذي اذا فرض تجزئه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته الحركة واذلا وجود الجزئين معا الا في العقل لم كون التولية والبدئية العارضتين لهما كذلك ولهذا يمرضان لعدم كيف ولولو وجدنا في الخارج وهما متضادان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار للذات وما يشال من ان الموجود في الخارج من الزمان مريض لقبولية والبدئية تجلزا والمراد انه متعلق بهما بمعنى انها سببية يمرضان لاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحفيظهم في هذا المقام دحشا للاشكال الواردة من قبل الامام مثل ان قبليه عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبليته الامس على القدمومية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبدئية لو وجدتا لا تنتج انصاف عدم بهما ولكن وجودهما بل زمان ونسبل ولزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضادين فيكون الزمان قار للذات لاجتماع اجزائه المفروضة لقبولية والبدئية ولو كانا من الامتيازات التولية لتي لا وجود لهما في الازمان لما يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلو تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متناهية فتنتج اختلافها بالقبلية والبدئية الذاتيتين ومخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قابل يحصل منه في العقل ذلك الاستدلال مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاهن موجودا ومن وجوده قار بحسب ماه من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سبقي واما من انشال بيان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ورضه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون ذلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق واللاحق انما هو من الاحكام لكاذبة لو فهم فكيفه بان خارج الفلك فضاء لا ينهي واعترض بلان تجدنا قطع بهذا الاستدلال في حاشي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا غلبي وان وهما فوهم والشرع فيحتاج الى البرهان (قال وذهب القدماء) اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير متغير على محل يتوهم (او حركة قطع ختم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود وعدم الوجود لا يتصور الا بزمان فان كان حين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتداد عدم قبل الوجود او بعده لا يتناقى الامكان الثاني بمعنى جواز عدم في الجملة ومنهم من اعتصم بان كانه واليه ذهب افلاطون واتباعه ومحدثهم التعويل على الضرورية بمعنى انقاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجدت في كذا طلعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والقتل في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من هوارضها بل جوهر ازل لا يتبدل ولا يتغير ولا يتجدد ولا يصغر بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا يصحب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور التابعة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهر والى ما قارنتها زمنا ولما لم يثبت امتداد عدمه في نفسه لم يحكم بوجوده وانت خبير بما لدعوى الضرورية في مثل هذا المنسارح انما هائل الذي لا يربى فيه نغز الارز على شيء (قال للبحث الثالث في المكان ٦) لا اختلاف في اية شيء يتقل الجسم عنه ويسكن فيه ولا يسمع منه غيره وهو الجسمي بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاروي الجاس السطح الظاهر من الحوي واليه ذهب ارسطو واشياعه من المنانين او البعده الذي ينتج فيه بعد الجسم ويغده باليه ذهب

٣ الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتداد عدمه سابقا ولا حقا ورد اليه لا يقتضي امتناع عدم مطلقا وقيل يمكن واليه ذهب افلاطون واتباعه ومحدثهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاروي او البعده الذي ينتج فيه بعد الجسم فان من البعد ما لا يصل في الجسم وما يقع وما يقع ومناقض ما قبل فيه الجسم وبلاقيه بحسبه بصير يتطابق على بعد الجسم ويغده باليه ضد افلاطون موجود بمنع خلوده من شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوده وهو المعنى بالشرع انتموه الذي لو لم ينفذ شاغل كان خاليا فلهذا

المقايين متن

كثير من الفلاسفة والتكلمون فرموا ان من البد ما هو مادي يحصل في الجسم ويصح
 به وينسج اجتمعا مع بعد آخر مماثل له قائم بذات الجسم وهو المسمى بالجسم المتألي
 ومنه ما هو مافوق لا يتوحد يحصل بل يحصل فيه الجسم ولا يقيد بحجته ويخاصه بعد الجسم بنسبة
 عليه منه لانه الا الله عند التكلمين عدم محض وفي صرف يمكن ان لا يشغله شغل وهو
 المعنى بفراغ التوهم الذي اولم يشغله شغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود
 فديكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اسفله منه او اكبر
 وتوهمه اننا نقتضينا علو الاناء من الماد والهواء وغيرهما فنفينا بين اطرافه امتداد قد يشغله الماد وقد
 يشغله الهواء فكنا عند الامتلاء ونسبته البد المنقطوع عن التمشهور مقطوع عليه البديهة فان كل
 احد يصحك بان الماء في ايمان اطرافه الاثا وقيل بمعنى انه يشق فيدخل فيه الجسم فانه من البد وبغير
 هذه افلاطون تارة بالهوى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بصورة لكونه
 عبارة عن الابدان الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة والاتصالية الجسمية التي لا يقبل الجسم الابدان
 ويثير من الجبروتات وعلى هذا لا بد من ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية
 الظهور فكيف يذهب اليه العقل ثم ان هذا البد عند افلاطون واتباعه ممنع الخلو من شغل
 وعند البعض يمكن ان يخلو منه فاصحاب المتكلمين وبعض الفلاسفة في هذا المص
 مقامان احدهما في ان المكان هو السطح والآخر في ان المكان هو السطح بل لا يقل منه الا البد والسطح والاول باطل
 لوجوه الاول له لو كان هو البد فاما ان يكون غيرهما فوضعا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل
 لان المكان موجود ضرورة او استدلالا به يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو
 لمكان ذاك او ازيد عليه او ناقص عنه نصفه او ثلث او ربع او غير ذلك وبله يقبل الاشارة
 الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف
 بالقصر والتكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولشئ من
 اندم المحض والى الصنف كذلك واما ان يكون منه عقا موجودا على ما هو رأي افلاطون
 ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانفصال عن مكان الى
 مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه لانه ترتيب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما في ابطال
 النس لان جميع الامكنة الغير المتشعبة لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون
 قابلا للحركة منتظرا الى المكان فليكن ان يكون ذلك المكان داخلا في جفة الاسكنة لكونه واحدا
 منها وان يكون خارجا عنها لكونه غريبا لها واذك محال وان لم يكن ذلك البد الذي هو المكان
 قابلا للحركة لم يكن ان يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملازم للبد وهو موجود ضرورة او استدلالا
 منافي للشئ منافي لذلك الشئ الثاني ان المكان لو كان هو البد وهو موجود ضرورة او استدلالا
 لز من يمكن الجسم في المكان مماخل البدن اى تقوذا البعد القائم به في البد الذي هو مكانه
 لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاشياء المملوءة الماد الا بد واحد
 ولانه يستلزم اجتماع المثلين اى البدن في محل واحد هو التمكن ولانه يستلزم ارتفاع
 الانان من البديهيات فكذلك هذا البد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر مما خلا
 وسككون التمكن بمكان في المقادير لجواز ان يكون بعدا احدهما ازيد من الاخر حصل
 من تماخولها هذا المقدار المشاهد وكل ذلك متوقف بالانقضاء في الثالث ان البد في نفسه
 اما ان ينتقل الى المحل فينتج تجرده عن المادة على ما تدعو به في البد الذي هو المكان واما
 ان يستثنى عنه فلا يحصل في المادة على ما هو شأن البد القسام بالجسم لان معنى حلول العرض
 في المحل اختصاصه به بحيث ينتقل اليه في التوهم فلا بد من قبيل له يجوز ان لا ينتقل في نفسه

١ ان المكان هو السطح او البعد
 وجه السطح بوجوه الاول انه موجود
 يقبل التفاوت والاشارة والانتقال
 منه واليه والبعد الموجود ان قبل
 الحركة كان له مكان وتسلل على
 ان جميع الامكنة ينتقل الى مكان فيكون
 داخلا فيها بكونها احدها خارجا عنها
 بكونه غريبا عنها وان لم يقبل لم يشغله
 الجسم لما فيه من البد اللازم الثاني
 ان تمكن الجسم من استلزام هو بده في
 البد للمكان فيكون فيه بعدان ويجمع
 التسلل ويرتفع الانان من وحدة
 هذه الذراع مثلا وعن كمال اصل
 المتكلم والمكان الثالث ان البد اما
 ان ينتقل الى المحل فلا ينتج واما
 فلا يحصل والجواب ان معنى الكل
 على تماثل البدن وهو من

الصل ويعرضه الحلول فيه واجب عن الكل بل يجوز ان يكون لبس القسم بالجسم مخالفا
بالجماعة لبعد الفارق وان اشترك في ذاتي او عرضي هو مطلق البد فلا يمتنع اختصاصه بقول
الحركة واقتضاء الصل واختصاص البد الفارق بإمكان الفوق فيمكن اجتماعها من
اجتماع الثنتين على ان ما ذكر من تعدد البدن في التمكن واجتماع الثنتين ليس مستحي لان احدهما
في التمكن ولا تحريفه التمكن (قال جده البعد) اخرج انه ثلوث يكون المكان هو البعد بل لو كان
هو السطح لزم انتفاء لحد يحكم به هذه السطح فيكونها منها مساوية المكان للتمكن فان الشبهة
الدورة اذا جعلتها صفة رقيقة كان السطح المحيط بها اضما في المحيط بالدورة واذا جعلتها
الصفة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفة مع ان الجسم في الحالتين واحد
وكذا اذا جعلتها في المكعب فصفة رقيقة زيد السطح المحيط به مع اتساع الجسم ومنها كون كل
جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم يكون سطحه الباطن مكانا له ومنها
سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الريح فله تبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان
تبدل الامكنة اما في الحركة الايقية او في الزمان لم يمتنع حركة القمر الدائر لا بالسطح المحيط

من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملازم لسكونه لان تبدله لازم للحركة وانقسمها
ومنها شبه المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد قدامه الهواء فيبقى ما كان فيه من
السطح المحيط زيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة
من الماء مثلا لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التبيخ والتبخير كما يقال الماء في الفلك ومنها
عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه له يحيط به جسم اولا ومنها ان
تصور جسمه لا يمتنع شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان تصور جسمه لا يكون في حيز ومنها
انما تقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كل قطعة على سطح الفلك
المحيط بمركز كوكب كمن موضع الى موضع بالجمله فهذه وانما الهام ان لا يتبدل قوتها لئلا يتبدل بل المكان
هو البعد لا السطح وان كان لكسافنة بمجال في استقامة بعض الاوزان اوفى زيرها على ما لا يتغير

(قال المقام الثاني A) المتنازع هو الخلاه بمعنى فراخ لا يشبه شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم
وسواء جعل مصفقا موجودا او موهوما فان قيل ما معنى القول بامكانه عند من يجعله نقيضا
وعدا ما صرنا لا يتحقق اصلا قلنا من شأنه انه يمكن لجسمان بحيث لا يتساوى ولا يكون بينهما
ما يماهما اخرج القائلون بامكان الخلاه بوجوه الاول لو فرضنا صفة ملء فوق اخرى ثلثها
بحيث يتساوى سطحها المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفنا اندماهما في الاخرى
دفعنا في اول زمان الارتفاع يلزم خلوه الوسط ضرورة انه لما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من
المتنازع بعد الزمان بالاطراف والمقدورات امكن الصفة الملء اي الجسم الذي له سطح
مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انفعال اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون انقاس بين
السطحين لا يبين اجزاء لا تحير من الجاليتين ولكان رفع العليا من السفلى دفعه بحيث لا يكون
ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر ليلزم التثنية وعدم حصول الهواء في الوسط عند
الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لا يتجزأ سطح عندهم
بنية على اصولهم واجب بجمع امكان ارتفاع العليا من السفلى حيث لا يكون عندنا تحلل جزان
يستأنم عملا ولو لم يكن امكان الارتفاع في الجلفة لخالفه بكونه دفعه كونه في ان لا ينقسم اصلا فلام
امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان لا يكون حركة جميع الاجزاء معا فلا يلزم
التثنية فلام استلزامه لخلاله فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط
في ذلك الزمان في الجلفة لخصم بين منع الزمان ومنع امكان الملازم ولا يمتنع المطلوب الا بوجوبها

الممكن ان السطح ليسا واتمكن
كما اذا جعلنا الدور صفة دقيقة
والعكس واما في الاجسام الاذاسوي
للمحيط وتبدلت الاحكام اذ لطيف
السكن في الهواء الهلب يستبدل
السطوح فليزم تحريك والقمر القصر
لا يستبدلها فليزم سكونه وسكان زيد
حين سلاه الهواء موجود و يلزم
عدمه الا غير ذلك من الامارات
التي ربما نفيد قوة النظر وان لم يتم
رها

A ان الحلاء يمكن او متنع حجة
الامكان وجوه الاول ان فرضنا
صفة ملء من شأنها دفعه لزم
في اول زمان الارتفاع خلوه الوسط
ضرورية انه انما يمتلئ عندكم بانفعال
الهواء اليه وذلك بعد المرور
بالاطراف ورد بعد تسليم امكان
الارتفاع بجمع امكانه دفعه او في ان
فانه حركة تقتضي زمانا وان لا يكون
بكونه دفعه كون ارتفاع الاجزاء
معا فلا يلزم التثنية فغير مفيد
الجواز ان يمر الهواء الى الوسط في
زمان الارتفاع في الجلفة لخصم
بين منع الزمان وامكان الزمان الثاني
اولا اختلا لا يمنع اشتغال الجسم من
مكان الى مكان لان ما في المكان
الثاني ان انعدم وحدد في المكان
الاول جسم اخر فخلاص مذهبكم
وان استقر مكانه لزم التثنية لخل
او تكانه وتخلل ما حول امكان الاول
وذلك بوجوه الهيولى صفة
او تحقق الخلاه وقد فرض عدمه
وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول
فليزم الدور لتوقف كل من الارتفاعين
على الآخر واما الى اخر فليلاحق
التصادمات لانها نهاية ورد بعد

ثم لو جعل الزور هو الاصول لكانت لامعة السطحين الحاصلة عند الارتشاح الزائمان
بقول يكون الاصول آيا يتبين منع امكن الزور الثاني لو لم يكن لخلاء بل لو لم يوجد لا يمنع
حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان
يعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المتخل عنه وهذا باطل باهتزازكم بل يشهد العقل
في كثير من المواضع كحركة عصاير الدواب كل الى حيز آخر واما لا يتقدم ويستند لما ان
يسفر في مكانه او ينتقل منه فان استقر قائما ان يقع على مقداره فلزم تماثل البدين المتدبين
واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة ولما ان لا يتقبل يتكاثف الى صفر
مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما يكون الجسم ذاتا في المقادير
المتناهية في الصفر والكبر وبذلك قول بالهويولي ونستقيم الدلالة على بطلانها اولئك ذاجرا
فيها فرج خلاء قد تصور بئ تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فلزم
تخلط لتعق الخلاء على تصدع عدمه هذا ان اختر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه
وان انتقل عنه قائما الى المكان الاول فلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال
الآخر عن مكانه لامتساع الاجزاء وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه فلا يلزم خلاء
واما الى مكان اخر فلزم تصادم الاجسام بمرورها وتماثل الحركات لا الى نهاية ويؤى الى
الدور ضرورة تنهى الاجسام وبعض هذه التزديدات تجري في المكان الذي يدخل منه الجسم
فانه اما ان يبقى ثابتا او يصير ملو أو يتنقل جسم اخر اليه او يتخلل ما حوله من الاجسام بطريق
ثبوت الهويولي او فرج الخلاء فتبين ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محض او اما
ملء بجسم فيه فرج خلاء بقل ويتعارض الاجزاء فيحصل للجسم المتنقل مكان وتكون حركة
الشبكة في البحر من هذا القبيل فلا يدبر نضاضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال
الهويولي لا يثبت لما سبى بل في الامر الفصح في مقدمات اثباته وهو لا يثبت في معرض الاستدلال
ولو لم يثبت فان اردت بترقب انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه
امتساع كل منهما بدون الآخر كما في المتناهيين فلام استصحابه لجواز ان لا يكون بصفة التقدم
بل المضي كما في عصاير الدواب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقاله الى اللاحق
الى حيزه فلا يلزم الخلاء بل الشبكة وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيزه
السابق فلا يلزم اجتماع جميعين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اردت بالتوقف بمعنى
احتياج كل الى الآخر احتياج المسوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلام لزومه وما ذكرتم
لا يثبت ذلك وما يمنع ابتداء التخلل والتكاثف على تحقق الهويولي او فرج الخلاء الثالث لو لم
يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقبا لسطح آخر لا الى نهاية من معنى تحقق الخلاء كون الجسم
بحيث لا يماسه جسم آخر واللامن باطل لما سبق من تنهى الاجسام واجيب بمنع الزور بل تنهى
الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغل شاغل على
ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع اذا شاهدنا مواضع على تحقق الخلاء قطعا منها ان
الآرة اذا صعدت جسدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كتبت على الماء تصاعد اليها الماء
ولم تصر خائبة بل كان فيها علم لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق
احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وجعل مساهم للفقو بحيث لا يدخله الهواء
من خارج فانما رفضا احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا برز في عميقه
وتسديد مساهم ثم نفخ فيه بقدر الامكان فانما فرغ فيه مساهم بل مسلات فانها تدخله هواء
ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لانتساع الخلاء ومنها ان ملء من الشراب اذا جعل

في زرع في جملة ذلك الدخلة يسعها ولولم يكن في الشراب فرج خلاه بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب ان شيئا مذكرا لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يخلط قليل هواه يقي في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك الحس فيتصاعد الماء ضرورية امتشاع الخلاء وكذا يصح ان يزيق بين جأحي الزق قليل هواه يخلط عند الارتخاع او ان ينشد الهواء في السماء وان يولج في تسديدها وكذا يزيق المتوخ منه دخله المسلة تكاثف ما فيه من الهواء او يطروج بعينه من السماء واما شراب الدن فليجوز ان يتكاثف او يتغير ويخلط منه بالانحصار شيء يسير على مقدار الرق (قال بعد الاستماع ٣) احيى الفاتلون بامتشاع الخلاء اى كون الجسم بحيث لا يمتد زمان ولا يكون بينهما جسم بما يسعها بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما لوجوه الاول له لو تحقق الخلاء لم يكن زمان الحركة مع الماوى مساويا لزمان تلك الحركة بدون الماوى وللانم ظاهر الإعلان بان الزمان لا يفرض حركة جسم في فريسخ من الخلاء ولا محلة تكون في زمان وتفرغه ساعة ثم يفرض حركة ذلك الجسم تلك انقوصت بسببها في فريسخ من الملاء ولا محلة تكون في زمان اكثر لوجود الماوى ولغيره ساعتين ثم يفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء ارق ساعة ضرورة انه اذا تعدت المسافة والحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعنى في زمان وكثره الا بحسب قوة الماوى وكثره فيلزم تساوى زمان حركة ذى الماوى اعنى التي في الملاء ارق و زمان حركة ذى الماوى اعنى التي في الخلاء واعترض اولاً بان امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء ولما يتم قولم ينته القول الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانياً بانقسم الماوى بقسما القوام بحسب يكون جزء الماوى مارة ولما يتم لو ثبت ان الماوى قوة سارية في الجسم ينقسمه بانقسامه غير موقوفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وتلكا جمع امتشاع ان ينتهى الماوى من الضعف الى حيث يساوى وجوده عدمه ورايبا وهو المنع الممول عليه اذ ربما يمكن اثبات للمقدّمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من سكون الماوتين على نسبة الزمان ان يكون زمان قليل الماوى مساويا لزمان هديمه وانما يلزم لولم يكن الزمان الايازة الماوى واما اذا كانت الحركة ينقسمها سعيها من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا ذى الماوى القليل تكون ساعة بازا نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازا الماوى التي هي نصف الماوى الكثرية التي يقع ساعة بازا لها وهذا الاعتراض لاي البركات ومضاه على ما يسره كلامه في المتعذر ان كل ما يمتد من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعى زمانا محددا ويجوز ان القليل بذلك وان لم يتصور معاودة المتحرك ثم يزداد الزمان ان تعقدت الماوى فيكون البعض منه بازا الماوى والبعض بازا الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة الحركة وخاصة المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاودة المتحرك لوامية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها الواقعة فقدر من الزمان لم يثبت ذلك القدر ولكل من جريئات الحركة لانتاع تختلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك التدرج من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمنع ان توجد الاصلى حد من السرعة والبطء لانها لا تكون في مسافة و زمان ينقسم كل منهما الى نهاية فافترضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاول ايضا منها ارق منصفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد ولا يوجد لا يستدعى شيئا

ساعة او يتجدد في محلات الاول تساوى وجود الماوى وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة في فريسخ خلاء ولكن ساعة اخرى مثلها في فريسخ ملاء وبكى ساعتين اخرى مثلها في فريسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تساوى الزمان بحسب تفاوت الماوى واعترض بان الحركة تستدعى ساعة بازا نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازا القوام الذى هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخرج عن سرعة و بطء لكونها في زمان ينقسم الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة منها فلا يوجد فلا يستدعى شيئا او التي في حيز الجزئيات فلا تقتضي زمانا وان اقتضى كل حركة حتى في جزء منه وهو محال فلا قد ينقسم الزمان الا وهما فنفصلين الحركة في جزءه ولو سلم ما مضى من ان نفس الحركة المخصوصة تستدعى قدر من الزمان بحسب حال المتحرك المتحرك ثم قد يزداد بحسب حال الماوى وقد لا يزداد كما في الخلاء من

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما متكون الحركة في جزء منه
 محال والاصل جواز ان يستلزم المحال فلا يكتفى في ثبوت بطء الاول وتثني كونها اسرع الحركات
 فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل قلنا اتقاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت
 السرعة لا مكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا قد فم
 الاعتراض انما يثبت على ثبوت البطء لينفرد عليه كون الزمان بحسب المعاودة وذكر السرعة
 انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في الواقف عن هذا الدفع بان الحركة لم تقتض زمانا لانها
 كانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تفرير كلام المحقق ان الحركة
 لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاودة فلا حركة الا مع المعاودة فذاك
 الزمان بقاء الحركة كان لزما المعاودة وان لم يكن لها دخل في افضله وحيث لا يرد الاعتراض
 بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استعمالها بنسبها شيئا من الزمان
 ولا تقتضي الموازن التي تقتضيها الملمية مع امتناع ان توجد الا مع شيء من الموارض لكنه لا يدفع
 اعتراض ان البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة متبعضها لا تستدعي شيئا من الزمان
 (قال الثاني) الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لا تمتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بمجر
 منه دون غير ترجيح بالمرجح كونه نفسا صرفا او بمقتضاها ليس فيه اختلاف اصلا لكون
 اختلاف الاشياء بالمواد واجب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع السام على
 تقدير تناسخ الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لانتهاجه او بالنسبة الى جسم جسم فيكون
 ان يكون الزمان بادب خارجا كراداة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة
 بأكمل وبعضها تقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض
 والسماء لزم في الجبر الرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الزمان قد احسب فيه قوة صاعدة
 لا تقاومها الطبيعة او المصونة معصومات من الملأ واجيب بانه لا يثبت على نفي القائل المختار
 انما يثبت كون ما بين الارض والسماء خلا صرعا ولا يثبت وجود خلا خارج ١٤ بينهما او يمتد
 بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور لشاهدتها بحكم وجودها قطعاً
 كارتعاع اللحم في المحيطة عند المص فانه لما انجذب الهواء بلصق بلب اللحم لئلا يلزم الخلاء
 وكارتعاع المصدق الايون اذا غاص احد طرفيها في الماء وهي الطرف الآخر وكقاء الماء في الكوز
 اندي في اسفله ثقبه ضيقة من غير ان يتزل من الثقب عند شد رأس الكوز لئلا يثبت حيز الماء خاليا
 وزوجه على ما هو مقتضى طبيعة عند فتح الرأس له دخول الهواء وكما تنكسر الفانورة التي جعلت
 في رأسها خشبة وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هو انما خرجت الخشب فان الفانورة
 تنكسر الى الداخل لئلا يثبت حيز الخشب خاليا وان ادخلت تنكسر الفانورة الى الخارج لما ان فيها
 ملاء لا يجامع الخشب واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور ومها لا تنافي الخلاء
 واللازم قد يكون اهم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود المزمع ثم بما يقيد به ساحسب المختار
 لكن لا يفرم جميعه على انظر (قال الفصل الثالث في الكيفية) لا طر يق الى ان يراف الاجناس العالية
 سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين
 لا يكون كل منهما فاضلا لاجتماعه على لا يفرق بتحقيق بل ربما تعلم الدلالة على انتفاءه وانظر الجف
 بخاصة لازمة شاملة سوى التركيب من الرضية والمخارطة لكم وللأراض التنية الا ان الترضيف
 بها كان ثم يفتش فياخذ به في العرفه والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من
 البعض فدلوا من ذكر كل من الكم والاعراض الخمسة الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقلوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام في اذلا
 اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز
 استناد الاختصاص الى اسفل
 خارجة الثالث وصول الجبر الرمي
 الى السماء لعدم الموقوف ورد بانه
 لا يقتضي هذه مطلقة الرابع انتفاء
 ما ينادي من ارتفاع اللحم في المحيطة
 والماء في الايون عدم نزول الماء من
 ثقب الكوز المشدود الرأس وانكسر
 الفانورة التي في رأسها خشبة الى
 خارج ان ادخلت والى داخل ان
 اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب
 آخر متن

٨ وهو عرض لا يقتضي لذاته سمعة
 اوتسعة وقد يزداد اولا سمعة اخرها
 من الوحدة والقطعة متن

عرض لا يتنقى لذنه قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض
 السبعة ومن جعل النقطة والرحمة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاحقة احترازاً عنها
 وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاحقة بالذات والاولية لئلا يخرج من التعريف العلم بالركب
 وبالمبسط حيث ينضوي القسم واللاحقة نظراً الى المتعلق فان قيل من الكليات ما يتوقف
 نمقه على ثقل شيء آخر كالعلم والقدرة والسقطعة والاختصاص ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف
 وانعاده استلزام واستغناء بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلافه كليات فانها لا تصور
 لا بد تصور التدوير والنسب اليه وبالجملة فالمتعلق بالكيفية ما ذكره قلنا كان شيء بمعنى الكليات
 على خلاف ذلك لم يكن كية والشهور في تعريف الكيفية انها هيئة غارة لا يوجب تصورها
 تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترازاً بتأيد الأخير
 من الوضع والاول اعني القسمة من الزمان وان يفصل وان يتفصل واعترض بان لا احتراز
 من ان يفصل وان يفصل حاصل بل قيد كذا وعن الزمان القيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة
 على ان من الكليات ما لا يتوقف بالضرورة كالمصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالمعلم
 والقدرة على مامر (قال وتخصر بالاستفراء في اربعة اقسام) اقسام الكيف في اربعة
 الكليات المحسوسة الكليات النفسانية الكليات المختصة بالكليات الاستعدادات والتصور
 في المحسوس على الاستفراء وقد بين بصورة الترتيب بين الكليات واحتمالات يحصل بسبب اختلاف
 التميز من كل قسم بمفهوم من التلواس طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم
 الاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالتابع والمتعلق عليه ظاهر فلا يصلح
 الاوجه ضبط الماعلم بالانفراد على ان بعض الخواص بما فيه نوع خفاء كتفسير الامام عن الكليات
 النفسانية بالكرن وتفسير ابن سينا عنها بالالاتمالي بالاجسام وعن الاستعدادات بما ينضوي الجسم
 من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها فيها فعل وبعضها ليس شاملاً للأفراد
 كتعبيره عن الله وسات بما يكون فعله بطريق التثنية اي جعل القبر شيهاً كالمرارة فيعمل
 المتجاوز حاراً والسواد باقى شبيهه اي مثاله على العين لا كأن نقل فان فعله في الجسم التعريف لاقتل
 قال الامام وهذا تصرف منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصرفه في موضع
 آخر من الاسماء بانهما منها وذكر في موضع آخر منه انه ارشيت بالبرهان ان الربط يعمل خبره
 ربطاً وبالباس يعمل خبره بابسا كتعبيره عن الكليات المختصة بالكليات بما يتعلق بالجسم
 من حيث كية قال الامام وهذا نصيب لكيفية المختصة بلعد يعني من جهة انها قد تداني
 بالجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن
 دون الخارج هي ارباضيات بل من جعلتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة
 في الخارج ابصاراً واجب بل البحث قد يقع لامن حيث الاختصاص الى المادة وهو بحث الوحدة
 والكثرة من المسمى وقد يقع من حيث الافتقار كالجوع والتفرق والضرب ونحو ذلك في الحساب
 وهو من الرأسي وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يقتصر به وكليات العدد
 كذلك لانقول فليتذكر يكون معنى الكليات النفسانية ما يتعلق بالجسم انها لا تتعلق باصلاً
 وضاهيه بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال تقسم الاول الكليات
 المحسوسة وهي ٤) ان كانت واحدة كصفر الذهب وحلاوة حاصل سميت انفعالات لانفعال
 الخواص عنها والا وكثرتها فتصوورها او عودها تابعة للزجاج الحاصل من انفعال العناصر
 بعودها فانحصصت في المركبات مثل حلاوة العسل والحمرم كافي في السيط مثل حرارة النار
 فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للزجاج لانفعال المواد وهذا معنى قولهم بتخصصها

٤ انواع الوج الاول للمواصفات وفيه
 مباحث

لنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة التناوب فيها لاحتمالها ولا اضافيا وكذا الياس
 لياس من السطح والصاح على ما سبق وان كانت غير ممتدة حيث انفصالات لانها لصرحة
 زوالها شديدة الشبه باستفعل فخصت بهذا الاسم تحريرا بين القسمين (على البحث الاول ٨)
 اصول لكليات الحرارة اى ان لا يخلو منها شيء من الاجسام المنصرفة ويقع الاحساس بها
 بالاولى وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاختلاف وجودها فبقا لان البرودة عدم الحرارة
 ليس بشيء ولا في ما فيها فاذا ذكر في بعض تعريف لها فانه على بعض ما لها من الخواص
 الانامة تصوراتها والمشهورة من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجميع المتشكلات
 لانها تامة خاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية قطبية
 بحركة لا تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع الجوانب وتفرق المختلفات وتحدث
 بتخليها الكثيف مختلفا من راب الكيف اى رقة قوالم وبما به انكاف بمعنى حفظ القوالم
 ويصحبها الطيف نكتها من راب الوضع اى اجزاء الاجزاء بالاجزاء بالوحدة الطيف يخرج الجسم
 القريب منها وما يقابله الضلئل بمعنى انتشار الاجزاء بحيث يقططها جرم قريب ومعنى القطبية
 ما بقى من جعل الغير شيئا لا يجره لانه اثر ما من الحركة وغيرها يكون قولنا قطبية بحركة
 بمنزلة قوتا جرم حيوان على ما زعم الامام والجملة فالخاصة الاولى للحرارة هي احداث الخفة
 والميل المصد ثوبت على ذلك بسبب اختلاف القوايل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتضيغ
 وغير ذلك وتصفية انما يثار من الحرارة ان كان بسيطا استعمالا او في الكيف ثم افصى به ذلك
 الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء تارا ودما فلهذا تفرق المتشكلات بان تغير الاجزاء
 الهوائية من الماء وبذلك ما يتخلطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يستند
 لعدم بساطة لاحداثها ان اللطف اقبل للصعود وزم تفرق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام
 كل اليمانية كانه مقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشكلات وانما تستند لتمام البساط فان كان
 اللطف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة لقوية حركة دورية لانه كان
 اللطف الى التصعد جنبه الكثيف الى الانحدار ولا فان كان التلب هو اللطف يصعد بالكلية
 كالنوشاد وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسيل كافي الرصاص او ثلثين
 كافي الحديد وان كان غابا جدا كافي الطلق حدث مجرد مضمونة واحتيج في ثلثيه الى الاستعانة
 باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المنافع لثبات كون خاصتها التصعيد
 وتفرق المختلفات وجمع المتشكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة
 النار وعلى الحرارة الفاضلة من الاجرام السماوية والبرودة وعلى الحرارة الثريزية وعلى الحرارة
 الحادثة بالحرارة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم واحد هو الكيفية
 المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارةات متغايرة للحمية واختلاف المفهوم انها في اطلاق
 الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تدفع منها الحرارة وعلى البوادى والفضاء الذين
 يظهر منها حرارة فيد النجوم والهل في كل من الكواكب والبوادى والفضاء صفة مستقلة بالحرارة
 كالتي كيفية المحسوسة في شرام ذلك توسع واطلاق الحار على مائة الحرارة ون لم يتم به معنى
 معنى بالحرارة فيه ترددوا مختلفا في الحرارة الثريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام
 الرازي انها هي الاربعة فانها اذا خلطت سائر العناصر احدثت حرارة المركب لطيفا
 واعتدالا وقاما لتوسطها بالسكر سورة بما جند تفاعل العناصر بين الكثرة القضيية الى ابطال
 القوالم والافق ناقصة عن الطيف الموجب لاعتدال تلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الثريزية
 وحكي عن ارسطو انها من نفس الحرارة التي تخضع من الاجرام السماوية فان المزاج المتدل

٨ اطلقوا على انصافها الحرارة
 والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي
 اربعة من اليسان اربعة ومما هي الا انه
 قد بينه على بعض الخواص فيقال
 الحرارة سكونية من شأنها جمع
 المتشكلات وتفرق المختلفات
 والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية
 تقتضي سهولة الاتصال والانفصال
 او سكونية قبول الاشكال واليبوسة
 بالعكس والتحقق ان في الحرارة
 تصعيدا والاطف اقبال لذلك
 قصدت في المركب الذي لم يستند
 التمام بساطة تفرق الاجزاء المختلفة
 وبذلك جمع المتشكلات وفي الذي
 اشتد حركة دورية كما في الذهب
 او تصعيدا بالكلية كما في اثير شادير
 او سيبا كما في الرصاص بحسب
 اختلاف القوايل متن

٢ المصحدث حرارة اما بشرط ملاقة
 البدن كالاعذية والادوية لولا
 كالشمومات واما الحرارة الثريزية
 التي بها قوام الحيوة فقول ثريزية وقيل
 سماوية وقيل مختلطة لهما بالخفة
 لاختلاف الآثار حتى انها تدفع الحرارة
 الثريزية ورد بجمها زاحسا ذلك
 الى العولرض مرت

يوجد ما مناسب لطهر السماء لانه يثبت عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
 كيفية حصل المركب نوع وحدة وبساطة بها يتألف البساطة السماوية ففاض عليهم
 مزاجا مشددا به حفظ التركيب وحرارة فريضة بها تقوم الحياة وقبول علاقة النفس وبهضم
 على انها مختلفة بالهيئة للحرارة الباردة والحرارة السماوية باختصاصها بمقاومة الحرارة
 الفريضة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الفريضة وإبطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة
 لا تدفعها الا لحرارة الفريضة فبها آفة الطبيعة تدفع ضرر الحار لوارد بغير كمال الروح
 الدافعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجلب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة الحرارة
 الفريضة تحاول التفریق والفریضة اخذت من التضييق والطمع ما يمسرعه على الحرارة الفريضة
 تفریق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية والباردة ويستند اثره المختصة
 بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جرأ من المزاج الخالص (قال
 ولورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق
 بجلاسه وفهم منه ان الرطوبة كثيفة تقتضي التصاق الجسم ووده ان سببا بان الالتصاق
 لو كان الرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون السيل الرطب من المائل المعتبر في الرطوبة
 سهولة قول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل الشكل وسهل الشكل لسهولة
 الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد
 الجسم سهولة الالتصاق بغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسأل ان اصل اسهل التصاقا
 من الماء بل ادم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظهر انه ليس اسهل انفصالا
 فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكرنا لا فاعترض ابن سينا
 انما هو على ما فيه من كلامهم لانه تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشرحه
 كلام المواقف وينبأ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا سهولة في جانب
 الالتصاق على ان ما ذكر من استمرار سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يترض
 على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليايس المدقوق جدا كالغضام المحرقه وطسا
 لكونه كذلك ويحاج به يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا المجامع على رأى
 من يقول رطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فربط اللطافة لاهل رأى الامام واعترض
 على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولاً
 للاشكال فيلزم ان تكون رطبتها وبطلانها بظاهر واجيب باننا لم سهولة قبول الاشكال الفريضة
 في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المختلطة للهواء فان قيل اذا اودع النار رطبا
 او شمرين اقلب عاقبه من الهواء ثارا صرفة او غلبة مع ان سهولة قبول الاشكال بمخالطها
 بل ازيد قلنا لو اودعنا شدة مخالطة الهواء ومخالطة الاجزاء بمخالطها ومنها انه يوجب كون
 الهواء رطبا وبطلانها بظاهر واجيب بان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذى البلية فان اطلاق رطوبة
 على البلية شاع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة اتى هي من المحسوسات انما هي البلية لاما
 اعتريه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يصح منه رطوبة ومنها
 انه يوجب ان يكون المعتبر في البلية صفة قبول الاشكال فلا يفرق بينها وبين الصلابة
 ويلم كون النار صلبة لكونها بليسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغزالي الباسط
 ويكون للشيء بها قوام غير سبال فيقتل عن وضعه ولا يند كثيرا بسهولة والصلابة كيفية
 تقتضي مانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها بناء شكل وشدة مقاومة نحو الالتصاق

٢ على اعتبار الالتصاق انه يوجب
 كون السيل الرطب من الماء فدفع
 بان المسرود سهولة الالتصاق
 بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار
 سهولة الشكل انه يوجب رطوبة
 النار وكون اللين هي الرطوبة واجيب
 بنوع سهولة الشكل في النار البليسة
 وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
 الى الباسط مع عسر تمرق في الاجزاء
 وفي كون اللين والصلابة من الموصات
 او الاستعدادات ردد من

في تباين الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار والاله يشهد ان يكون مرجع قبول الفلز والوقوه
الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا الذين والصلابة كقيتان متضادتان وهل هما من الملوسات
او الاستعدادات فيه ترد و بعضهم على ان الذين عبارة من عدم الصلابة عما ينشأ منه فيهما
تقابل للملحة والعدم (قال واما مثل الفلز ٦) قد يمد من الملوسات البله وهي الرطوبة الفرية
الجارية على ظاهر الجسم فان كانت ناعنة اذ لا يابطها فهي الانتفاع والظهور الجفاف عدم
ملكة البله والارووجة وهي كهيئة تقتضي سهولة التشكل مع حصر التفرق واتصال الامتداد وتحدث
من شدة امتزاج الارباع الكثير باليابس القليل ويقابلها البهاشة وهي ما يقتضي صعوبة
التشكيل وسهولة التفرق والمطافة فتدخال رقة القوام كافي الماء والهواء وسهولة قبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا كما في التبدل بسرعة التآثر من الملا في كافي الورد ولشفاية كما في الفلزات
واكتشاف تقابلها بجمتها والظدير وهو تير بالمضوحيات بصبر جوهر الروح الحامل قوتها ليس
والحرارة الباردة في راجده غليظا في جوهره فلا يتحملها القوى النفسانية ويجعل مزاج
المضوحيات كافي فلا يتأثر بالقوى النفسانية والمذع وهي كهيئة تشابة جدا لطيفة
تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا للعدد متقارب الوضع صغير القمار فلا يصح شكل واحد
بفرداه وليس بالجللة كاربعة الواحد واما اللامسة والخشونة فالتجهر على الوجها من الكيفيات
اللموسة وقال الامام بل من الوضع لان اللامسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث
لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وتفسر عن اختلافها وورد به يجوز ان يكون ذلك
مبدأها لانفسها (قال المصنف الثاني ٧) فيراد بالاعتقاد المدافعة المحسوسة للجسم لما يتبعه
من الحركة التي جهة فيكون من الكيفيات الملوسة ولا يقع اشتباه في تحققة ومفادته الحركة
والطبيعة لكونه محسوسا يوجد حجب لاحركة كما في الحجر السكن في الجو والزق المتفوخ
المسكن تحت الماء ويشهد مع بقاء الطبيعة كافي الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقدر ابداه
مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يتبعه من الحركة الى جهة ما وسببها
بيان تحققة ومفادته لطبيعة وبيان الاختلاف في انه من اقسام الكيف (قال وقد يجعل
انواعه ٨) اي انواع الاعتقاد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وقد يدعى تضادها
مطلقا ان يستلزم بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط ان يحصر التضاد فيما بين المتضادين
كالاعتقاد بالصادق والهايط مثلا وفي جمل انواع الاعتقاد ستا نصف من وجهين احدهما
ان الاعتقاد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف في الحقيقة انما هو الصاعد والهايط اعني الميل
الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تبدلان اصلا حتى لو انكسر الانسان
او بصرفه تحت رغبته فوق بل صار وجهه الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها
اضافية تبدل كالواجهة للشرق اذا واجهه المغرب صا وقدمه خلفا ويمينه شمالا وبالمكس
فتبدل الاعتبارات اي يصير اعتقاده الى قدم اعتقاده الى الخلف وبالمكس وكذا الى اليمين
والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الستة هو في اعتبار العوام
من حال الانسان في انه رأسا وقد مظهرها وبطنها ودين يمينها وشمالا والخواص من حال الجسم
في ان لها اذ ثلثة متقاطعة على ثلثها قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات
مكتوفة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجواهر الفرد اوضح
متناهية اصلا بحسب ما يفرق فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالخفيف
من انواع الاعتقاد الذي لا يلحظه التبدل اصلا لثباتها لتقلو الخفة اعني الميل والهايط والصادق
وكل منهما مطلق ومضاف فالتبدل المطلق كهيئة تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق

٦ والجفاف والارووجة والبهاشة
والطافة والكثافة غريبة
الى الاربع وفي كون اللامسة والخشونة
من الكيفيات اختلاف من

٧ من الملوسات الاعتقاد في وجهه
نفس المدافعة المحسوسة يمنع الحركة
الى جهة ما لا بد لها من

٨ ستة بحسب الجهات الان الطبيعي
منها ان يكون الى فوق او تحت لانهما
الجهتان الحقيقيتان والواقي اضافية
تبدل فلا يكون انواعا على ان الحصر
في الست عرقا لاحقة اذ الجهات
مكتوفة جدا كاجزاء الجسم او اعيان
محصورة اصلا كاشعالماتو فالطبيعي
من الاعتقاد الثقل وهي كهيئة تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه
على مركز العالم او الى صوب المركز
في اكثر المسافة بينه وبين المحيط
من غير ان يلحقه ولطفة وهي المكس
من

مركزه احدى نقطة التي يتبادل ماحي جوتها على مركز العالم كما في الارض والمضاف
 كيفية تقضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركته الى المركز لكنه
 لا يبلغ كما في الله تعالى بلاضافة الى النار والهواء دون الارض والحفة المطلقة كيفية تقضي
 حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقر تلك الحركة كما في النار والمضاف كيفية تقضي
 حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركته الى المحيط لكنه لا يبلغ الى المحيط
 كما في الهواء (قال دافساجين ٢) ما ذكر من كون التمثل والحفة كيتبين ذلك في الجسم
 غير متناهية بين بطروبة والبيوسه حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض خثلة مع سوتها
 هو رأى الجمهور وذهب الجاني الى ان بيت التمثل اطروبة وسبب الحفة البيوسه لا يظفر بالنار
 من رطوبة التفتا كالذهب وتردد الخفيف كالشرب ويد بان غايته ظهور الرطوبة والبيوسه
 في بعض مالهو ثقيل وخفيف من غيرة لالة في تحقهما قبل ذلك وسببتهما وهرم الحكم
 وذهب الامة دابوصحي الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والحفة وانه تفاوت
 الاجسام في ذلك طرد الى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل وقوتها في الخفيف ورد بعد تسليم
 الجناس بله يهود ان يحدث في المركب من الاجزاء الثقيلة صفة الثقل والكثرة صفة الخفة
 لخص ارادة المختار اوتغيرها من الاسباب كالأراض من الألوان والطعوم وغيرها وقد يستدل
 على بطلان رأيين بان ترى الواحد يسع من الرثيق اصناف مايسع من الماء فان الرثيق اقل
 من الماء الكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاضافة وتساويهما في الاجزاء في الصورة القروضة
 وهي اربلا الرثيق ما ثم يخرغ فيلما رثيقا اذ لو كان اجزاء الرثيق اكثر لزم ان يكون في اربين
 اجزاء الماء فرج خلافه ووزن الرثيق على وزن الماء وان يحس في ذلك اناء بالاجزاء
 الفارغة اصناف مايسع من الملوحة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بطالع
 الى الخلاء لئلا يند على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يفسل البعض بها القابة
 الصفر مع فرط الامتزاز بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضى ٢) اختلف اصحاب الفلاسفة
 بالاعتقاد فذهب القاضى الى ان الاعتقاد في كل جسم امر واحد ورماعته عدد اصنافها بحسب
 الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى الصلوحفة الى السفل ثقلا واما في بقية الى الجهات الاخر
 اسم خاص فثقل منه من جواز اجتماع الاعتقادات ففنه جواز ان يمرض لذلك الامر الاعتبارات
 المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
 هرا اتصلا الى جهة العلوقه يحس منه اعتقاد الى جهة السفل ولوجده غيره الى جهة السفل
 يحس منه اعتقاد الى جهة الطلوع وان كامن للجهاد بين جهلا على القوام والتساوى في القوة
 يحس من الجبل اعتقاد الى خلاف جهته والحق ان الاعتقاد بين الطبييين احدى الثقل والخفة متضادان
 لا يصورا اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا اعتقاد بين الاعمال الطبيي وغير الطبيي كما في
 الحجر الذي يرفع الى فوق فان قهر يحس مدافعتها باطو وادافعه مدافعتها ماعده واما غير الطبيي
 من الاعتقاد فقبل المتخالفان منه متضادان كاعتقاد منه وبسرة لانه مبدأ قرب للحركة فلو جاز
 الاعتقاد معا لجزا المكان بالذات مصا لاستلزام وجود الموت وجودا ثرو يلزم منه جواز كون
 الجسم في آن واحد في حيزين وبما قد يظن بالذات لانه لا يتبع حركتان الى جهتين اذا كانتا احدهما
 بالذات والاخرى بالمرض كراكب السفينة يترك الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة
 وهذا حتى مائل الجاني ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكما الاعتقاد الموجبان لهما
 وجبت لا يرد ما قال الامة ان هنا تمثيل بلاياع كيف والحركة اثر الاعتقاد وتضاد الاثر

٣ الى الرطوبة والبيوسه او الى كثرة
 اجزاء الجسم وقتها على ما قبل
 لان الرثيق يسع من الرثيق اصناف
 مايسع من الماء مع زيادة في رطوبة
 وتساويهما في الاجزاء والا لكان
 في الماء فرج خلافه نسبة الى الاجزاء
 لسة وزن الرثيق الى وزن الماء متن

٢ تعدد الاعتقادات حتى في عزم في
 الجسم كيفية واحدة تسمى بالذات في
 السفل ثقلا والى الصلوحفة وبعضهم
 تضادها لما انها تتجمع كما في الحجر
 المتضاد ب هلو او سفلا واما بل
 للتضاد بينا وتثالا والحق ان
 الطبييين متضادان وان التضاد بين
 الطبيي وغيره كما في الحجر الذي يرفع
 واما غير الطبيي فقبل المتخالفان منه
 متضادان لانه المبدأ اقرب للحركة
 فيلزم من اجتماع الاعتقادين المتخالفين
 اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين
 وهو محال وورد له ايضا ثم المذهب كيف
 وقد اجتمعا في الجبل المتضاد الى
 الجنيين وقد يقال لامدافعة والمالهو
 كاساكن الشيء يتبع من الحركة متن

لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة فوجب الحركة بشرط الخروج من المجرى
الطبيعي والكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركة في جهتين
كما امتنع لاستنزاه حصول الجسم في حالة واحدة في حينين ولا كذلك الاعتمادان والجلوب
انه ان ارد بابدأ الغريب تعلم انه فلازم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان ارد
الاعم فلازم له يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا البيلس لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي
لجريا به فيه سلبا لكمعارض بالهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم بطلان
الحل المتبادر بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يبعد فيه كل من الجانبين مدافعة الى
خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي يمنع من الحركة لاندافعة فيه اصلا (قال والمستزادة
يسعون الطبيعي من الاعتماد لازما ٣) كاعتقاد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير
الطبيعي مجليا كاعتقاد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسروا كاعتقادهما الى باقي الجهات ولهم
اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما شاهد في الزن
المنفوخ المقصور تحت الماء اما اذا شق خرج الهواء صاعدا ويشق الماء بل اوزال الفاسر صعد
الهواء بالزن وما تعلق به من الثقل لا يلهي ليمرزان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لعنط الماء
اياه واخرجه من حيزه ينقل وطأته لا تقول لولم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لزيادة
ثقل وطأته الماء الاستقرار او شيئا كثيرا لاقبال شيئا اذا بقي الزن مسدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء
اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لا تفصل من اجزاء الخسبة التي في الماء مسدودون الخسبة فلا سبب
عند الجبائي في صعودها وطؤها سوى تخلف اجزائها وتثبت الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيد
اتركيب حادثة موجهة للتلزم وعدم الانفصال سيما وهو هراء لم يبق على حصة نية المضنية
الانفصال لا كسائر سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المتجاورة للاجزاء
الخسبية التي صارت جزء المزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالقريبان يقال ان
احتباسهما فيما بين الاجزئتين الخسبية منعهما الانفصال ووجب الاحتباس ومنهما ما قال الجبائي ان
الاعتماد غير باق لازما كان او مجتليا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المساعدة كافي الألوان
والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا تعامل على حيزها بط وعتاده المختلط غير بلى فكذا
اللازم لاستراكية في اخص واصناف النفس اعني كونه اعتمادا هابطا وبلن ملايين من الاراض
كالاصوات وغيرها لافرق فيهما بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدر
ولا زعمها غير مقدور ورد الاول يمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد
اللازم والثاني بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما
يولد الحركة فان من فتح بابا اورد حيزا خالما تحركت به لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة
المفتاح والحجر يولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد ولاه اذا نصب
عمود وادعم دعامته فاعتقد عليه انسان الى جهة الدعامه ثم ازيلت الدعامه فان العمود يتحرك
الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك للعمود وكلاهما متصفان بالذلا لالة على الانحصار فيمورد
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الراي متأخرة عن حركة
الحجر لانه ما لم يتدفع عن حيزه امتنع انتقاله الى الاله لاستحالة تماخل الجسمين في حيز لانه
ان ارد ان يخرج بالزمان فاستحالة التماخل لا يوجه لجوز ان يكون الدفاع هذا وانتقال ذلك
في زمان واحد كما في اجراء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك واللازم بالانفصال وان
ارد بالذات فاعلم بالعكس انما يتحرك الجسم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان قال تحركت اليد فحركت
طير دون العكس فالقريب ان المولد للحركة والسكون فتدبركون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فاعلم بولد

٣ وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في
الاعتماد الصاعده واللازم او مجتلب
وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كما تجتلب
وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة
وسكون فقبل لا وقبل يتولد منه
اثره من الحركات والسكنات
وغيرهما بعضها لذته شرط
او غير شرط وبعضها لذته
من

أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها الذاتي من غير شرط كونه الحركة على عكس
من أنه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كونه الأوضاع المختلفة للجسم بشرط
حركته وكذا هو الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكذا هو الأصوات بشرط
المسافة وبعضها لا لذاته كونه الحركة المولدة لها أي ف وكذا هو في الاتصال
المولد للام (قال والفلاسفة بسبعة ٢) أي الاعتقاد ديلا ويشعونه إلى الطبيعي والقسمي
والنفساني لأن مداه وما يثبت هو عنه أن كان أمرا خارجا من محله ففسري كمال الصمم المرئ
ال فوق ولا فإن كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتقاد الإنسان على غيره والأفطبي سواه
اقتضته القوة على وتيرة واحدة إما كمال الجهر الممكن في الحواس اقتضته على وتأثر مختلف كمال
النات إلى التميز والتزيد ومنهم من سعى المقولن بالقصد والشعور أرادوا وجعل النفساني أهم
منه ومن أحد فسي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لا اختصاص بذوات الانفس فرما
يختلف على حسب اقتضاء النفس فهذا الاعتبار يعنى ميل النبات نباتيا ومنهم من جعله
خارجا عن الاقسام لكنه مر بها على ما سياتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب
ثم المهم قد ذكرنا احكاما تدل على رد دم في ان الجبل نفس المدافعة المحسوسة أوبد لها
القريب الذي يوجد عند كون الجهر صاعدا في الهواء أو ساكنا على الأرض فهذا ان الميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والأفان الذي يدل اليه فيلزم طلب حصول
الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب باطع، متوكا باطع ولا يتأتى هذا فيبدأ الميل أدوبا
يختلف الأثر عنه لثقله شرط أو وجوده مع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجمع الميل القسري إلى
وجهين لأن امتناع المدافعة إلى جهة مع المدافعة عنها مشروط فالجهر المرئ إلى فوق لا يكون
فيه مدافعة باطية بل بالقوة بمعنى أن من شأنه يوجد فيه ذلك عند زوال عليه القوة
القسرية وأما إلى جهة واحدة فقد يثبتان كما في الجهر المدفوع إلى أسفل فإن فيه مدافعة
هابطة تقتضيها الجهر إذا غلى وطبعه وأخرى أحثها فيه القسرية على حسب قوة وضعفه
ولهذا يكون حركته حينئذ أسرع إذا سقط بنفسه فهبط وتفاوتت تلك السرعة وتفاوتت
قوة القاسر ومنها ما ذكرنا في بيان سبب ان الجهر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا
بالطبع ان حركته القسرية تشدد ابتداء وتضعف عند القرب من انتهاء الطبيعة بالعكس
لأن سببه القسري يزداد ضعفا بمسا كات تصل عليه من مقاومة الهواء المتحرك في فيزداد الميل
الطبيعي اعني يبدأ المدافعة قوة إلى ان يصاد لا ثم يأخذ القسري في الانقراض والطبيعي في الغلبة
فأخذ حركته في الاستعداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بأن الجهرين المرميين بقوة
واحدة إذا اختلفا في الصفر وكبر اختلفت حركتهما بالسرعة والبطء وليس ذلك إلا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني يبدأ المدافعة في الكبير أكثر منه في الصغير لأن الثقل يبر
عدم التفاوت في الماعل والقابلية لذلك وأجاب الامام بأن الطبيعة قوة سارية في الجسم
متقمنة بأضامه فيكون في الكبير أكثر ويزداد المقاومة أجدر والفلان لا يزعون انها امر
ثبت ليس مما يشدد ويضعف أو يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الما يوصيه
واحد ولا يبين الحق من ذلك إلا بمجرد حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم أم يزدادوا
على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والكون أولا وبذلك دون شعور وإرادة
وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عد ولا غير الصدور إلى علة خارجة عنه كزوال الجهر
إلى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة
جسمانية طبيعة رشي من ذلك لا يغيب معرفة حقيقة ما اطلاقها على المزاج أو على الطبيعة
انما هي من الكيفيات النضدية أو على الحرارة الفريزية أو على النفس النباتية أو نحو ذلك على

الميل ويحمله طبيعيا وقسميا
ونفسانيا لأن مداه أن كان من خارج
فسري والأفان مسكان مع شعور
ففساني والأفطبي وبعضهم
يخص الشعور بالإرادي ويحصل
النفساني أهم من تناوله ميل النبات
إلى التميز والتزيد ويدل على رد دم
في ان الجبل نفس المدافعة أوبد لها
ما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون
الجسم في حيزه والالكان ما لا منه
لا اليه وله لا يجمع القسري عند
اختلاف الجهة لا شاع المدافعة
إلى جهة من النفي عنها ويجمع عند
انقضاءها كما في الجهر المدفوع إلى
السفل ولذا كانت حركته أسرع وان
الحركة الصاعدة الجهر المرئ إلى
فوق تشدد ابتداء وتضعف عند
القرب من النهاية والهابطة بالعكس
لأن الميل القسري كلما ازداد ضعفا
بمسا كات تصل عليه ازداد الميل
الطبيعي قوة حتى يلب القسري
فرجع المرئ وان تفاوت حركته
الجهر في الصفر والكبر
المرميين بقوة واحدة ليس إلا لكون
المقاوم الذي هو الميل الطبيعي
في الكبير أكثر من

ما يذكره الأطباء فخصه بالمركبات (قال النوع الثاني البصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان
 البصر اولاً وبذلك هو الضوء والاول وان كان الثاني مشروطاً بالاول وقد يصير بؤسهما
 ما لا يدرك في الكيفيات المخصوصة من الكيفيات الخاصة بالكليات من المقادير والاضواء
 وغير ذلك كالاتي فاقدموا لاضواء العصب والضمور والاشكال والاطول والقصر والصغر والكبر
 والبعد والتشقق والاتصال والحركة والسكون والنعكس والبالا والمسن والتنعج وغير ذلك
 واما ما يتوهم من بصر مثل الرطوبة والبيسة والملاسة والخشونة فحيث لم يصر من مزاياها
 كالسلاسل والقائمات فاجمعين الى الحركة والسكون وكما ستراه الاجزاء في الوضع واختلافها
 فيه (قال المبحث الاول ٥) حقايق الالوان بل جميع المخصوصات ظاهرة غنية عن البيان ولا يخفى
 في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية لتضاد لكونهما طرق الالوان واما ما بينهما
 من الحجرة والصفرة وغير ذلك فتد المصنفين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست
 بمتضادة ان شرطت بين المتضادين غاية للتضاد والاختلاف (قال والمصنف ٨) الظاهر من كلام
 القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحجرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات
 المخصوصة هي الحرارة والبرودة والرطوبة والبيسة ونحو ذلك لان المصنفين هو ان انواع اللون هي
 البيضايات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبيض الثلج مثلاً وكذا في السواد وغيره بل في كل
 ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من المخصوصات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون
 في افرادها على السوية كحرارة اسرار الصفرة مثلاً والنوع من البصرات ليس مطلق الضوء
 بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلاً وانما يقع الاسماء من جهة ان
 الانواع قد يكون بجملة جبهة منها عارض خاص واسم خاص كالبيضايات المشتركة في تفرق
 البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد والحرارات
 والبرودات ونحو ذلك فتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فله لا يفرده بجملة جبهة
 منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعاً واحداً فالقول والضوء
 قد وقفا في مرتبة واحدة من البصرات لان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من
 التفاضل والضوء نوع نوعه لتقارب انواعه بخلاف اللون والمعتوهم ذلك في جملة جبهة من
 انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض والسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا اعتنى
 فصار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في انه ليس نوعاً واحداً ولا يحد بل عارضاً يعني ذلك على ما قرر
 عندهم من ان القول بالتشكيك لا يكون الاطرافاً لاضعاف التفاضل في الماهية وتاثيرها لان
 اظهر الذي يعمق التفاضل حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داحلاً في الماهية
 لم يعمق التفاضل فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داحلاً فيها لم يعمق اشتراكه
 الاضعف فيها لاضعاف بعض الاجزاء مثلاً لتوصية التي توجد في نور الشمس دون اشمس
 ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في اشمس مثلاً ولا يمكن تفاوت انوار في نفس الماهية
 فان قيل لوضع هذا للدلالة ان لا يكون انواراً ايضاً مقولاً بالتشكيك فابلاً لاشد والاضعف
 لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم المراض وماهية فلا اشتراك للاضعف فيه واما ما قيل داخل
 فلا تفاوت لان ما هو متوهم في مفهوم البياض ليس ما في اشمس مثلاً لتوصية التي توجد في بياض
 الثلج دون المايج ان كانت ما هو متوهم في مفهوم البياض ليس ما في اشمس مثلاً لتوصية التي توجد في بياض
 مفهوم البياض فيها على اسواء اوجب بانه داخل في ماهية المراض الاشد وان لم يدخل
 في ماهية البارض ولا في ماهية المراض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم انوار
 تساويه في جميع المراضات وانما قيل ان يقول فيتميزه مثله على الدليل المذكور على امتناع

٤ كالألوان والاضواء وقد يصير
 بؤسهما غيرهما بل غير الكيفيات
 من الاوضاع والمقادير ويوصل بها
 وهما مباحث متن

٥ لون طرفان هما البياض والسواد
 المتضادان بينهما وسائط وهي
 انواع متباينة لم تتضاد انما تشترط
 غاية الخلاف متن

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلاً بل
 البيضايات التي تحتها مثل بياض الثلج
 وبياض الناج ونحو ذلك وكذا
 ما في الالوان بل جميع القولات بالتشكيك
 حتى ان النوع من المخصوصات هي
 الحرارة المخصوصة ومن البصرات
 الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة
 والضوء فمع قد يكون بجملة جبهة من
 الانواع عارض خاص له اسم خاص
 كما في الالوان وقد لا يكون كما في الاضواء
 ومعنى ذلك على امتناع التفاضل في
 الماهية وتاثيرها لان ما في التفاضل
 ان لم يدخل فيها فذلك والا فلا
 اشتراك وتوضيح بالعارض واجبه
 وان لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية
 المراض للاشد وفيه نظير وبالجملة
 فعدم دخول ما في التفاضل فيما فيه
 التفاوت او لا فلا يتم الدليل ومن ههنا
 ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
 والاشتداد وبعضهم الى اثباته في
 الماهية وتاثيرها حتى جعل الماهية
 الخطية في لخط الاطول اكل وفي
 الاقصا نقص متن

تفاوت الماهية وذلك له لما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض الموهومات فلا يميز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النوع علم ماهية الاوار او جنسها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امر خارجا عن حقيقة النور داخل في هوية نور الشمس على هذا القياس وتوجبه النوع الا ان القدرة الزائدة اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في النكل على السواء وانما يلزم ان يكون ذلك زيادة من جنس الماهية وانما تختص فلا عبرة بكونه داخل في ماهية العارض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان انتفاءه من هوائها الماهية بكونه من جنس العارض وزائدة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس هي بيضاء النبل وحرارة فانما ليست الا زائدة في بيضاء وحرارة ولا يتبع ذلك في الماهية وذاتياتها وانما حصل ان عدم دخول اغدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من تفاوت لم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراد سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقص وان لم يكن مانعا لم يتم التعليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا معك بالادلة المذكورة وجزء بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الانتزاع بل ادعوا ان تفاوت الخط الطول والاقصر تفاوت في الماهية للطبيعة وانها في الطول اكل وفي الاقصر نقص لان الزيادة التي في الطول من جنس الخط وان لم يكن داخل في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخل في ماهية الاشياء وبين ما اذا كان داخل في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حيث يحد في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخل في ماهية بعض احواله (قال المصنف الثاني) زعم بعضهم انه لاحقيقة كون اصلا والبيضاء انما يغفل من مخالطة الهواء للجسم الشفافة المتصورة جدا كما في الثلج على الاسباب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صفار جديدة شفافه وكذا في زيد الماء والمصهورق من البلور والزجاج الصافي والسواد يغفل من عدم نفوذ الضوء في الجسم لثباته وانما ما ج اجزائه وباقى الاوان تغفل بحسب اختلاف الشفافية وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستد السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب البلول الى السواد والمحقوقون على انها كيميائية متحققة لا مفعية وتطوها في اصور المذكورة بالاسباب المذكورة ولا يتاني حقيقة ولا حدتها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور اللون الايض ولكنها تدعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في لبيض المسلوقة فانه يصير لونه بياضا مع امر السالم يحدث فيه تحتفل لاهوائية بل باخرجت الهوائية منه وانما صار نكل وكما في السواد المعسى بلين احدها فانه يكون من خل طبع فيه المراد من خلط حتى يغفل فيه ثم يفسد حتى يبقى نكل في غلبة الاشفاق ثم يطبخ من المراسيم في ماء طنج فيداعلى ويبلغ في تصفيتها ثم يخلط الماء فينفذ فيه الفصل الشفاف من المراسيم ويصير في غلبة البياض ثم يصف وماذا لا يحدث ترقق في شدة ونفوذ هراء فيه فانه كان متفرقا محلا في نكل وللتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء النكل ينفذ في اوله ذلك على سبيل الانتزاع وكما في الجسم قلة بعض الطنج انما لا يولد بعض السحق والتصول مع ان تفرق الاجزاء وبداخله الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزيد الماء ومصهورق للبلور وزجاج ونحو ذلك مما لا يب فيه سوى مخالطة الهواء بالمغفل بل ادعى حصوله باسباب اخره بما كان لا بد من حصوله الا بهذا السبيل لمقال في موضع من الشفا للاعلام

٤ من اناس من زعم انه لاحقيقة كون
وانما يغفل لياض من مخالطة الضوء
للاجسام الشفافة كما في الثلج والازبد
ومصهورق البلور وزجاج والسواد
من عدم نفوذ الضوء في الجسم ولهذا
ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء
فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد
في غوب البلول والبواقي من اختلاف
الاصفرين والحق ان هذا بعض اسباب
الحصول على ما قل ابن سينا لانك
في حدوث البياض بما ذكر كانه في
حدوده بغيره كما في البض المسلوقة
ولن الصفراء والبيض وانقص
بعضهم الى ان البياض لما انه
ينسج ويقل عنه الزوان بخلاف
السواد وضعفه ظاهر من

هل يحصل البياض بسبب انحراف لوان كان صاحب المواقف فهم وحاشاه من سوء الفهم من بعض
 هارات الشفاء حيث يقولون في سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالشف على
 الوجه المخصوص سبب لظهور لون بياض ورؤية لون هو البياض انه يتكبر وجود البياض فيه بالحقيقة
 فتنسب الى السفسطة وبما استدلل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالشف
 امر ان احدهما اختلاف طرق الانقياء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
 الى الصفرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القفحة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم
 السواد فله على اختلاف ما تركب منه الالوان اذ لو لم يكن الاسود والبياض ولم يكن
 البياض الا بمخالطة الهواء للاجراء الشفاة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في
 طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشفة والضعف وتاثيرهما انعكس الحمرة والخضرة ونحو
 ذلك من الالوان فله لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينكس
 من الاحمر والاخضر الالباض لان السواد لا ينكس بحكم الصفرية ودلالة هذين الوجهين
 على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض انما يظهر
 من دلالة على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجراء الشفاة
 مع ان في الملازمتين انظر الى جواز ان يقع تركيب السواد والبياض على اصناف مختلفة وان ينكس
 السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينكس عند الافراد وقد اقتصر بعضهم على ان في
 البياض وثابت السواد تنكسا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بمد
 ثبوت الاحمر به بحدوث ان يكون الحقيقي مشارفا والفضلي لانما يزال سبب الاول ولزم سبب
 الفضلي لان البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما قبل الشيء فهو عار عنه ضرورة في
 القبول والعمل لا يجب بجميع الصفرية فله انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم
 الاخره عنه وان اريد بالقبول معنى الانكاس بحيث يجمع القفل منشا الكبرى وهو ظاهر
 وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب المراء عنه لكان منجم الانصاف به وهو باطل وليس بشيء لان
 القضية منسوخة فلا يلزم الامتناع لانصاف ما لم يقابلها هو حق (قال وقال ؟) القائلون يكون
 السواد والبياض كقيمتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والباقي بالتركيب لما شاهد
 من ان البياض والسواد انخلطتا وبعدهما حصلت القفرة وان خلط السواد من اماكن في القفرة

التي تنسحق هابها الشمس والسخان الذي يخاطله التاريخان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان
 اشتدت القفرة حصلت القفرة وان غلب الضوء حصلت الصفرية ثم ان الصفرية داخلها سوادا من شرق
 حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراوية واذا انضم اليها بياض
 حصلت الزنجارية ثم انكر ان كان خاطما سوادا قليل حرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها
 حرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ونه من زعم ان اصل السواد والبياض والحمرة
 والصفرية والخضرة والباقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها مما غيب عن التركيب المخصوص
 فبذلك الالوان المخصوص وانما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة
 فلا (قال المصنف في الثالث الضوء ٦) حتى في التعريف كسائر المصنوعات وتعرف به كية
 هي كالاول للشفاف من حيث موشغاف او كية لا يتوقف لا يصار بها على الا بصار بشيء
 آخر تعريف بالاشعاع وكان المراد التفتية على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل
 بان لا يكون قائما على من به يجمع جسم آخر مضى فتداني في الشمس ويسمى ضياء والافرضي
 كالقمر ويسمى قورا اخذا من قوره لشمس وهو الذي جعل الشمس ضياء اذ ذات ضياء والقمر
 نور اذ نور والارض ان كان حصوله من به لا يعني لذلك كضوء جرم اخر وضوء وجه

الاصل هو البياض والسواد وقيل
 والحمرة والصفرية والخضرة ايضا
 والباقي بالتركيب فهو باطل في مشاهدة
 ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها
 لا في الحكم انكلى متن

٦ حتى ان كان من ذات المحل كما
 للشمس ويسمى ضياء والا فرضي
 كالقمر ويسمى قورا وهو ان حصل
 من الضي لثاته فاول كضوء ما يقابل
 الشمس والا فثالث وهو جرم
 كضوء وجه الارض قبل الطلوع
 وضوء داخل البيت من الدار وهكذا
 الى ان يتدمر وهو الظلمة فهي عدم
 ملكة لا كية وجودية ولا كان مانعا
 للجلاس في القار من ابصار الخارج
 كالمكس للقطع بعدم الفرق
 في الحائل بين ما يحيط بالرائ او بالرق
 وبست عدم اصرفا تان في الجمرارة
 المستفادة من قوله تعالى وجعل
 الظلمات والنور متن

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مئة الف المضي لتبره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهم جرا على اختلاف اوساط بين وبين المضي بلذات الى ان ينتهي الضوء باجلك ويندم وهو الظلمة اني عدم الضوء فحين شاء فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجوده على ما ذهب اليه البعض والالكل انما الجالس في الدارين ابصار من هو في هواء مضي خارج النصار كانه مانع له من ابصار من هو في الفار وذلك القطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى والرأى او متوسطا بينهما ويرى ما بين ذلك باه ليس بان يسلط الضوء بالرأى شرط للرؤية وهو منتف في النار لكنه لا يتأني على قولهم الظلمة كيفية مائة من الابصار تحسك القائلون بكونها وجردية بقوة تعالى وجعل الاظلمات والنور فان الحصول لا يكون الا بوجود واجب للتع فان الجاهل كالجبل الوجود يجعل الدم انما هو كالمضي فانما المضي للجسولية هو الدم وانما الخلف في ان جعل الضوء هو نفس الهواء الصريف او ما يخالطه من الاجزاء في اجزاء الهواء اولى خاية او نحو ذلك لحيج الاولون بما شاهد من الهواء المضي في ارض المشرق وقت الصباح وبه لو لم يكن مضيا لوجب ان يرى بالهار الكواكب التي في الجهة الخفاضة للشمس

٨ في ان المضي في ما شاهد من الهواء هو الهواء الصريف او ما يخالطه من الاجزاء

اذ لا مانع سوى اتصال الحس من ضوء اقوى وضعفه حاذر لان الكلام في الهواء الصريف والاقرب ما ذكره الاردم وهو انضادة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكن الهواء كما كان اصنى كان اقل ضوؤا وكما كان اكدرا واغلظ كثائرا والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب بمخالطة الاجزاء الى الحد بنحو من اذ تجاوزته اخذ ضوؤ في نقصان واصله له يجوز ان يضمره الا فرط كما يضمره التفرط تحسك الاخرين بانه لو تكيف الضوء لوجب ان يحس به مضيا كالجداد واللازم لابطال لان الهواء غير صفي في ورد بين الملازمة اذ من شرط الرؤية المولون والكون للهواء الصريف (قال وما الفذل فهو ما يحس به) اي الضوء الحاصل من الهواء المضي للمضي بلذات كالشمس والشار او بالغير كالتبر وقد جسر يا ضوء المستفاد والمضي بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم التبرع لم ليس بظل وقفا وما ذكر في المواضع من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كالبشاد في اختلاف

٩ من الهواء المقابل للمضي بلذات كالشمس والشار والغير كالتبرع وبغيره باستخدام من المضي بالغير ليس بمراد لتناوله ما هو من مقابلة التبرع

١٠ للضوء تفرق على الجسم حتى كانه يقتض منه ويكاد يستوي على الذات منعا ما كالشمس والعرضي ايضا كالجراة

ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى الانهائية في انقسام الكوة ذخي على ما يراه الحكماء من عدم تسليق انقسامات الاجسام والمقادير وما بينهما وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى الملا نهاية له ولو يفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الانتهاجا فناء بحسب الكمية الاصلية او الانضائية لا بحسب قبول الانقسام (قال وانما كان في قديم شاهد للضوء تفرق وتلا او على الجسم حتى كانه شيء يضيئ منه ويضطرب مجبشا وغلجا بحيث يكاد يضيئ فان كاد يبا كالشمس سمي شاما وان سكتان حرمتها كاللآل سمي ريشا (قال البحث رابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صفار تنفصل من المضي وتصل بالشمس تحسك بانه مضرك بلذات وكل مضرك بلذات جسم اما الكبري فظاهرة وانما كيفية بلذات لان الارض تضرك بجهة الحمل واما الصغرى فلان الضوء ينفذ من الشمس الى الارض وبيع المضي في الانتقال من مكان المكان كالمشاهد في السراج النقول من موضع الموضع وينكس الى ابعافه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المتع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي والحركة وهم يدل

١١ لما كان حدوث الضوء في المضي قد يكون من مضي ما ل او مضرك او متوسط بينه وبين المضي بلذات توهم ان الضوء نفسه يفرق لتحذرا او تابعا او انما كما هو اجسام صفار تنفصل من المضي وتصل بالشمس ويظهر انه لا ينفصل الحركة بطالع الى جهات مختلفة والالحركة في الخفة من تلك الشمس الى الارض مع خرق للافلاك ولا كون ما وراة الجسم الجسوس انظهر لباصرة الباصرة

في الضوء مقدار اللون في الحقيقة

و شرطه في صحة الزاوية اما الاول
فتشبهه الحس وتضاد الألوان
دون الاضواء واقتزاعهما في الوجود
كافي الاسود اللامضي والبلور المرق
في الليل ضوءه دون لونه واما الثاني
فلا نه لا يرى في الظلمة عند تحقق
الشروط مع القطع بوجوده ونخب
بعضهم ان الضوء يظهر اللون
فانظروا في المطلق هو الضوء والظلمة
المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل
ويختلف مراتبه باختلاف مراتب
القرب من الطرف ولا تمسك لهم
بمستند وذهب ابن سينا الى ان الضوء
شرط وجود اللون لان عدم رؤيته
في الظلمة انما هو لعدم لكون الهواء
المظلم قائما من الاضواء بدليل
ان الجالس في العمار يصير الخارج
حول الزاوية بانه لا تنفذ شرط الزاوية
وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام
الرازي قبول الضوء بشرط وجود
اللون فاشترطه بوجود الضوء ورو
وهو ضعيف لانه دورية من

على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لانتج حركته الى جهات مختلفة
مضرورة انها ليست بالمتسقة والارادة بل بالطبيع والحركة بالطبع افل تكون الى العلوا والسفل
الثاني انه لو كان جسما لانتج حركته في لحظة في تلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التي
تقتد الثالث انه لو كان جسما ولاخضاد في به محسوس بالبرص لكان سائر الجسم الذي يحيط به
الضوء فكان الأكثر ضرا اشد استساها والواقع خلافه ولو لم يعدم لزوم الاستمرار فلاخضاد في به
مرئي حائل في الجبهة فيكون ان يكون الأكثر ضرا اقل ظهورا واصبح رؤية لان يكون اعون
على ادراكه اباصرة السليمة ثم ربما يستعان بالاطل على انصار لتطوط الدقيقة عند ضعف
في الباصرة بحيث يحتاج الى جميع القوة وقد يجب بان ذلك انما هو ان الاجسام الكثيفة
لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط لرؤية (قال لبعض الخافس) انه
الحق ان الضوء كيفية مفادية اللون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وله
شرط رؤية اللون للوجوده على ما يراه انما هو ان لا يمسك لهما يتدفع فيهما كلف وله قريب
من اكثار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجوده
فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم السوء وضعيف لانه ان اراد بالشرطه توقف
الشيء في نوع او المية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كافي للور المرق
بالبلي (قال النوع الثاني) من الكيفيات المحسوسة السموات وهي الاصوات والحروف
والصوت عندما يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتقوى الهواء وتقرع والقطع كسائر
الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء بالاطمة لفلاسفة من غير فرض لبيان البطلان الفيلاضاج
الى زيادة بيان والصوت تندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب توجده المطول القرع الذي هو
امساس متيف وطلع الذي هو تريق متيف بشرط مقاومة القروع والقارع والمطوق للانعكاس
كافي قرع الماء وطلع الكرابس يختلف للقطع لعدم المقاومة والمراد بالتوجع سائلة متجهة توجع
الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التوجع او نفس القرع
والقطع على ما فهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بغيره القرب والبعيد لان التوجع والقرع
والقطع ليست من السموات قطعا بل يد يدرك الاول بالحس والاخران بالبرص وقد يتوهم
انه لا وجود للصوت في الخارج وتما يحدث في الحس عند وصول الهواء للتوجع الى الصماخ
واستدل على بطلان ذلك باه لو لم يوجد في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده
من القرب والبعيد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهه خارج الحس واللازم باطل قطعا
لاننا نسمع الصوت نعرف انه وصل اليان من جهة البين او اليسار ومن كان قريب او بعيد
لا يبال في يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتوجع يفي منها ويميز القريب والبعيد
لاجل ان الرقارص القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة
لا تتحول لوضع الاول لما ذكرته الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يصادف ما بين يمينه والصوت من يمينه فيسمعه بانه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع
بان الهواء المتوجع لا يصل الى اليسرى ابدا لا لضعف الانعكاس عن البين ولوضع الثاني لزم
ان يتبينه اتقوى والضعف بقرب والبعيد فغير بين البعد القوي والقرب الضعيف وظن
في الصوتين انسانين في القرب والبعيد مختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب
والبعيد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتوجع الى الصماخ
فالمسجوع هو الصوت فانما بلهواء الواصل فقط او بلهواء الخارج ايضا والحقي هو الاخير
بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعيد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه

في السموات وفيه يجتاز البحث الاول
الصوت عندما تم من خلق الله تعالى
كسائر الحوادث وعند الفلاسفة
كيفية تحدث في الهواء بالتوجع
المطول القرع والقطع لنفس التوجع
او القرع والقطع على ما نحن لانها
ليست مسموعة ويدل على وجوده
في الخارج ونطق الاحساس به
هناك ايضا ادراك جهته والتغير
بين قربه وبعده وليس ذلك لحيث
الهواء الخارج من تلك الجهة او لقوة
القرع القريب وضعف البعيد ولا
لما ادرك كونه من الجانب الخلف
للاذن السامعة وما بين القوي
البعيد والضعف القريب من

في الهواء الواسل الى الصماخ دون الحارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن
 عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ أصلاً في يعرف جهته ولا غيره
 او بعده كما ان الحس للمادرك المألوس الامن حيث انتهى اليه الامن حيث له في اول المسافة لم يميز
 بين وروده من العين او البصار ومن القريب او البعيد فظهوران في معرفة جهة الصوت وحده
 من القرب والبعد دلالة على مطلو بين من جهة انها تدل على ان القاسم بالهواء ينتسجج
 من الصماخ بشفاعه و ذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التيقين الجاهات
 والفرق بالعلم من الاصوات لما كان حاصلها ان تدرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يتكشأن
 تدركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما يورده من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما يكن
 الا للصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصل في تلك الجهة مدركاً له بل مدرك للصوت الذي في
 تلك الجهة لامن حيث هو في تلك الجهة بل من حيث هو صوت فقط وهذا يختلف باختلاف الجهات
 فكيف يجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يستطيعون كون الصوت في تلك الجهة مدركاً بالسمع
 الا بمعنى المتعارف بجماع الصوت في تلك الجهة له هناك كما تعرف بشئ الخلاوة او شئ الرخامة من هذا
 الجسم المتماثل وان لم يكن الجسم من الذنوب والشهوات واما السبب في ذلك فخاص ما ذكرناه
 انا بعد ما دركنا الصوت عند الصماخ يتبعه بتأملنا في تداعي ادراكنا الذي يصل اليه الما قبله
 فاقبله من جهة هو مبدأ وروده كان يقي منه شئ متأدياً ادراكاً الى حيث ينقطع وينتهي وعيدك
 لوارده وروده وما يقي منه موجوداً ووجهته ويمد موده وقربه وما يقي من قوة ادراكه وضعفه
 ولذلك يدرك البعيد ضعيفاً لانه يضمف توجهه حتى يؤول يقي في المسافة اذ ينتهي بنال المبدأ
 لم يعلم من قدر الادراك في تداعي (قال ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣) رأى لملاسفة
 انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هو ذلك الموضع بذلك الصوت ثم الجوار فالحال و
 في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يصحبه الا لملاسع التي تقع في تلك
 المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتكسوا بوجوه الاول ان الصوت يبل مع هبوب الريح ولا يصحبه
 من كان الهبوب من جهته لمد م وصول الهواء الى صماخه قلو لم يكن الهواء حلاله ولم يتوقف
 السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان موضع طرف التوبة في ذه و طرفها
 الاخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت حال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين
 وما ذلك الا لمتن الاية وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخه الثالث المتري سبب الصوت
 كضرب القاس على الخشبة مثلاً وينتشر صماخ الصوت عنه زماناً يشاوت بحسب تفاوت المسافة
 قرباً وبعداً علواً وان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان فاتها
 الدوران وهو لا يذيق القطع بالبيبة فيوزان يكون ميل الصوت مع الراح واختصاص صاحب
 التوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب القاس بسبب آخر فلا بد من توقف السماع
 على وصول هواء حامل للصوت وان في هذه امارات بما يقيد البين الحدي للناظران لم يرض
 حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول
 انه لو كان كذلك لما دركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعيد والواصل لا يكون الا في الصماخ
 والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القاسم بالهواء الواسل
 فقط كما في الحس بل المبدأ ايضا كما في البصار الثاني ان تدرك ان صوت المؤذن عند هبوب الراح
 يبل من جهته الى خلافها والجواب ان ذلك لما يكون عند امكان الوصول في الجهة وان لم يكن
 على وجهه ولذا لا يخلو عن تنويع السماع الثالث ان السماع صوت من يقول يتنا و يشه جدار
 صلب مع القطع با متنا عن ذل الهواء في المسافة من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي

٣ المسألة في الصماخ انه يميل
 مع الراح وان من تكلم في طرف
 اتوبة طرفها الاخر على اذن واحد
 من القوم ينفرد به بسماعه وانه ينتشر
 بحسب الزمان من مسافة صبيه
 كضرب القاس من بعدوا الى هذه
 امارات لا يسلط انما لها البين
 الحدي وان لم تقم حجة على الغير
 الا انها واعلمت قيام تلك الكيفية
 بجمبع اجزاء الهواء وقاؤها
 على هيئة صماخ هبوب الراح والقوة
 في المسافة من صلب الاجسام
 لم يكن بعيداً وسكناً رجوعه
 عن مصادمة الجسم المألوس
 على ما زعموا في الصدى سواء جعل
 الواسل نفس الهواء او اجزاءه آخر
 متكيفاً بكيفية ما هو الظاهر
 من

هو اضعف وانسرح نهالان ازم على الماء وقدمار مثلاً في عدم اليقظة واجيبه اذ المبركن
للمائل نافذ اصلاً ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا تسل السماع الا يرى ان كل ما كانت النافذ اقل
كان الصماح اضعف واما ابتداء النكل فان اريد به حقيقة النكل الذي يمرض الهواء فيصير
سبباً لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى مثله لانه من المحدثات وان اريد به تلك الكيفية
المحيية عند الحاجة بالصوت والحرف فلا حاجة الى الاستبعاد بل الاستبعاد في ذاته مع القوة في المتأنيق والحق
ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القابلة لكل جزء من اجزاء الهواء دليل ان كل من في تلك
المسافة يسمعها وبها اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هيولى باح
وعنف النفوذ في نافذ الاجسام الصلبة منبسط جداً وابعد منه حديث الصلدى وهو ان الهواء
اذا تموج وقاومه جسم امس بجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتوجع الى خلف على هيئة كافي للكرة
المرمية الى الجائط المقام لها حدث من ذلك صوت هو الصدى ورددوا في ان حدوثه من توجع
الهواء الاول الراجع على هيئة امس من توجع هواء آخر يتا وبين المناوم متكيف بكيفية الهواء الراجع
وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم
الصلب ثم رجوعه على هيئة واحداً وكيفية تفتيحاً وره وزواله بمجرد الوصول الى الصنخ
من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات (قال المصنف الثاني قد تعرضت لقصوت كينونة بهما ٣)

٣ ينزعاً عنه في الحادة والتفل تغيراً
في السمع وهو الحرف من

ان سبنا وذلك الصوت المروض في عبارة جمع من المتحققين وجموع العارض والمعرض
في ليرة البعض وكأنه شبه بالحق وقيدالما ثم لحدثة والتفل اى الزبرية والجمية احترازا عنها
فان كلا منهما بنيد تغير صوت عن صوت آخر تغيراً في السمع لكن في صوتين يكونان مختلفين
بلحدة والتفل ضرورة وقيد التغير في السمع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره
فان التغير بها لا يكون تغيراً في السمع لانها ليست بمجموعة الا ان في كونها من الكيفيات اظننا
فالاول انه احتراز عن مثل الفنة والصوتة في النظر في دلالة قولنا تغيراً في السمع على ان يكون
ما به التغير مجموعاً وفي ان الحدة والتفل من المجموعات بخلاف الفنة والصوتة والحق ان معنى التغير
في السمع ليس ان يكون ما به التغير مجموعاً بل ان يحصل به التغير في نفس السمع بان يتخلف
باختلافه ويعد بانحاده كالحرف بخلاف مثل الفنة والصوتة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد
السمع وبالعكس وواقع في الطول من ان الحروف ككيفية تعرض للاصوات فتغير به بعضها
عن البعض في التفل والخفة كلام لا يفسد له معنى وكأله جعل قوله في التفل متعلقاً بمعدود
اى من البعض المتأنيق له في التفل واراد بالخفة الحدة وتزويد التغير في السمع لشهره وكفى بهذا
اختلالاً والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف الاخرى وكان المقصود من ذلك تفصيل للمصباح
الواضحة عند العمل وتنبه على خصوصياتها (قال وينقسم الى صلت ومصوت) الحركات
الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقتصورة والواو والياء اذ كانت مكررة
متولدة من حركات متجانسة اى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى
المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها كما انها مدات للحركات وما سوى
المصوتة تسمى صائتة ويندرج فيها الواو والياء التمركتان والياء ككتان اذ لم يكن قبل الواو
ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتاً واطلاقاً على الهمزة بلشرك الاسم
وابس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل بالحركة عبارة عن كيفية حاصلة
في الحرف الصائتة من امانة يخرجها الى مخرج احدى المدات قال الالف فتحة والياء كسرة
والياء كسرة واخلاف في امتناع الابتداء بالصوت والمثلث في ان ذلك بكونه حتى يتبع

٣ مفسوذة هي الحركات ومدود هي
المدات ومعنى الحركة هما الكيفية
المسماة من امانة تخرج الحرف
الى مخرج احدى المدات قال الواو
فتحة والياء كسرة والياء كسرة
وامتناع الابتداء بالصوت اذ انه
لا يكونه لقطع با مكان الابداء
بالساكن وانما يجوز استعماله في بعض
الفتات كالوقوف على المعرك والجمع
بين الساكنين من الصامت لانه يصور
في الالة وينقسم ايضا الى آتى كالبدء
وزمان كالغاي من

الابتداء بالسكن الصامت ايضا اولئذانه لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانساها فلا يتصور الاحتمال يكون قبلها صامت مفرك وهذا هو الحق لان كل سلب الحس يبعد من نفسه امكان الابتداء بالسكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المترك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثلا يزبد وعمر واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدحا نحو نحو بصة فله جائز كالذا كان الاول مصوتا نحو دابة و عدم قدرة البعض على ابتداء بالسكن لا يدل على استعاضة كاللفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الالة والاستبدال على الامكان بان الصوت اية كان مشروطا بصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لم الدور ايسر يثنى لان الصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استعمال فيه قوله وينقسم الى الحرف باعتبار اخرا الى آي و زماي لانه ان امكن تحديده كالغاء فربما وان لم يكن كالطاء فآي وهو لما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع اوفى آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتل الامر من عروض الا في الصوت يكون بمعنى انه طرفه كالنقطة للحط ومن الاي ما يشبه كالحاء والطاء ونحوهما مما لا يمكن تحديده لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد مة ثلث ولا يشر الحس بتمييز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال والى مة ثلث) ويعد ان الحروف الخمسة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها جميع في بعض الفصائل انواع مختلفة للمادة وقد يختلف افراد كل منها بامراض مختلفة كالياء الساكنة التي يختلف بها في الاء ان اوفى وقت آخر او يتلفظ بها عرو او غير مشخصة كالياء الساكنة والمتركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فتح قطع الغطر عن الالفاظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة كالساكنين الساكنين او المتركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلة كالياء الساكنة والمتركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتأمل والاختلاف بحسب الصارض وبهذا يدفع ما يقال انه ان اراد بالتأني الاضاح في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالارض مقابلا للثقل وادار يد الاتحاد في الصارض ايضا كانت الياء الساكنة من قبيل المختلفة ضرورية له لا يتصور التمدد بدون اختلاف ولو بالارض (قال والصامت مع الصوت) فداشابه على بعض المتأخرين معنى القطع مع اشتغاله بما بين القوم فاوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام

وغريهم والاعراب والحرف الصامت مع الصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل بالفتح والضمة او الكسر ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا واو ولي وقد يقال المقطع الممدود ينقطع مقصورا مع صامت كما ينقطع ممدودا مثل هل وقل ومع ثلثه المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل قال المقطع الممدود ليس الاقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يشاء ان المقطع حرف مع حركة او حرف مفرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود باعتبار الثاني صامتان هما

الهاء واللام في هل بينهما صوت مقصور هو قصة الهاء وباعتبار الاول مجرد صامت وصوت ممدود ليس بينهما صوت مقصور على ما راه اهل العربية من ان لا لام والفتحة فقه وذلك لان الصوت الممدود ليس الاشباع للصوت المقصور فيكون المقصور متدرجا في الممدود جرائته وهذا ما يشاء ان الحركات ابصار حروف المد فلا يكون لا الاصاات مع صوت ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام) ويضم بالانتماء من الحروف المجموعة المتغيرة ويحتز بالمجموعة من الكتابة والفتحة والفتحة ياتي عن اصوات الطيور والكلام ينضم الى المهمل والموضوع الى المفرد والركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والركب الى التلسم

١ كالياءين الساكنين وتختلف بالذات كالياء وائه او بالارض كاليين والمتركة وساكن او مضموم ومفتوح من

٢ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما صوت مقصور بخلاف لانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما صوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان الصوت الممدود ليس الاشباعا للمقصور وهو متدرج فيه جزء منه منتهى

٣ المنقسم الى المفرد والركب باعتبارهما ويسمى اللفظ اوتسا وقد ينضم الكلام بما فيه ولو كان مقطعا مثل وق واللفظ بما يأتى ألف من المقاطع وبها ينضم في مقابلة الحرف والمقطع حيث يشاء لاجزاء المركب القساق او حروف او ساطع من

الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واقتضاه من الحروف والكلام وقد يخص الكلام بالمفخذ المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم وهل زيد قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او مودعا مثل ق وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بمتألف من المقاطع فيجوز به الحرف والمقطع ولذا يقال اجراء المركب الفائت او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين ويلذان مقطعين ويلز يد من مقطع ولتقدير في امر المتخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشا من لفظ وحرف ويشكل يمثل في وقوفان لكانت المقطع محدود فقط لان يقال له من حرفين صامت ومصوت وامثال في غن مقطع مقصور واقطع هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف في وقوفان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزع الفارابي ٣) ان القول من مقولة

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يفد ر جبهه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصورا وممدودا وما تركب منهما ورو دقه بالمرض كالجسم متن

الكم وان الكم المنفصل ايضا ينضم الى قار هو الوند وغير قار هو القول واحتمل به فوجزه يتقدر بجزءه وكل ما هو كذلك فهو كم وقا بيان للصنعي ان اجزاء الاقوال مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يرد من مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كارت كم تركب هذا المقطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فخاصة ما تشد به الاشارة الى المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة وكلها ما ذكر فيه المقصور او لا ثم ارد في الممدود والقول

٤ وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يعمل في الطيف حرافة وفي الكثيف حرارة وفي المعتدل مودة والبارد في الطيف حوضه وفي الكثيف ضوضه وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الطيف دسومة وفي الكثيف حلولة وفي المعتدل تعاضد ثم تركب منها انواع لا تحصى متن

ر باعتد يواحد منها وير بمحتاج الى ان يشد بآتين او اكثر كارتا للمقادير فان منها ما يقدر ذراع فستحرف ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجب منع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وهنا انما عرض القول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لمافي من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم اى بآسطها تسعة حاصله من ضرب احوال ثلثة للسا هل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في احوال ثلثة كالقابلية للظافة والكثافة والاعتدال بينهما وبين اية ما ذكر من التأثيرات ولبنيها المذكور في المطولات ثم تركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البساط قوة وضعها وامتزاج شئ من الكيفيات السبعة بها بحيث لا يتفرق الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبناءة للمركب من الحرارة والقبض كما في الحوض يضم المضاد الاول نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهديج وكالنعومة للمركب من الحرارة والملوحة كما في الشيصة وقد لا يكون كالخلوة والحرافة في الصل الطبخ والمرار والنفاهة في الهندبا والمرارة والحرافة والقبض في الناذنجيات والفرق بين القبض والنفاهة ان القابض ينقبض الظاهر والقابض ظاهره وابطنه والنفاهة الممدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخير وقد يقال لتفهم الملائمة اصلا كالسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يخلط منه شئ بلط الرطوبة العافية الا بالحيلة كالخديد وما قيل ان هذا هو النوى يمد في الطعوم يبطه ما قالوا

٧ وهي الزايج ولا اسماء لاواعها الامن جهة الملازمة والمنفعة كرائحة طيبة ومنه اوانها ارة كرائحة حلوة او الاضغطة كرائحة المسك من

ان طعم الهند بالمركب من الحرارة والنفاهة لا حرارة محضة (قال النوع الخامس المشتمومات ٧) وابس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعصت البصرات والسعويات والموسات والمذوقات والمشتمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب القوة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على الفعل او علىهما جسا وق كون مصادرهما موضوعات تلك النوع من الادراك كالانصار والسعاج او لما ينشئ اليه كالبراق ومن هنا يقال ابصرت الورود وحررت وسمعت الصوت لانه صوت وليس الحرير لانه ذو وقت الطعوم وحلاوته وشهته اثير ورائحته (قال القسم الثاني) اى من الاقسام الاربعة لا كفي الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها اما تكون من بين الاجسام الحيوان دون النبات

٨ الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهي مع السوخ تسمى ملكة وبدونه حبال متن

والجناد فلا يمتنع ثبوت بعضها بعض المبررات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة
الحياة والعلم والقدره نحوها الواجب ليجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم التكييفه
الغسائية ان كانت راحته سميت ملكة والافعال التاميز بينهما قد لا يكون الا بعرض بان تكون
الصفة حالاً ثم تصير بينهما ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صيباً ثم يصير خفصاً ومثل
ذلك وان كان سبق الى الزهر ويقع في بعض البساتن انه هو ذلك الشخص بعينه فليس
كذلك بحسب الحقيقة القطع بتغير المورث المشخصة (قال فيها الحيوية) سببي معنى
الحياة في حق الله تعالى واما حيوه الخلق من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لامن
جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاق عليها والتعبير عنها بالاعتبار الاوانم
والاثار قليل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المراج والقيد الاخير لتحقيق
المراد بالاول ليمتدح من قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وبقيض عنها سائر
القوى الحيوية اي المدركة والحركة على ما سبقي تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل
نوع من المركبات النصرية مزايا خاصة هو اصلح المزايا في النسبة اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك المراج لم يكن ذلك النوع في كل صنف من ذلك النوع وبشكل شخص من ذلك الصنف
مراج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالاً نوعياً والثاني صفياً والثالث
مخصصياً ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المراج فاذا حصل في المركب اعتدال
يلحق بنوع من انواع الحيوان فانض عليه قوة الحياة فانبحث عنها باذن الله تعالى الحواس
اذا هرة والباطنة والقوى المحركة فهو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوية مشروطة
باعتدال المراج وببداً القوة الحس والحركة فتأخرها بالضرورة وكذا تأخرها لقوة اشاذة
لوجودها في انبثاق الحياة لكن هذا مما يتأخر لثبوت ان الحيوية مبدأ لقوة الحس والحركة
لانفسها وان العاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة يلزم من مقابلة تلك القوى مقابلة
هذه لها فاستدلوا على مقابلة الحيوية لقوة الحس والحركة وقوة التنفذية الحيوية
بان الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذليل من غير اعتدال
واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاعتدال لا يدلان على عدم قوة الحس
والحركة وعدم التنفذية بل لو ان توجداً قوة ولا يصدر عنها الاثر لانفع من جهة افعال واجب
بان القوة ما يصدر عنه اثر بالفعل بمعنى ما يزيد ان القوة التي تصدر عنها بالفعل اكثار الحيوية كاعتدال
العضو من التحن مثلاً باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتنفذية غير باقية
فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه
الار بالفعل فانه طاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة
باقية لكنتها جازية من الاحساس والحركة نعم توجده ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك
الافعال قوة واحدة هي الحيوية وقد يجوز من المعنى دون البعض خصوصية المانع لكن الحق
ان مقابلة المعنى المسمى بالحياة بالقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوية والطبيعية
كما لا يحتاج الى البيان (قال وضبطاً لا يستلزم ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
المسمى بالحيوية ليس مشروطاً باعتدال المراج والبيئة والروح الحيواني القطع بلكان ان يختلفها
الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزأ والمراد بالبيئة البدن المؤلف من العناصر الاربعه
وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاطلاق تنبث من الجوهر بقا الايسر
من القلب ويسرى الى ابدن في عروق لتنبث من القلب تسعي بالنسارين وذهب الفلاسفة

وهي في الساهة قوة تقتضي الحس
والحركة اي تكون مبدأ
اقوة الحس والحركة وهذا معنى
قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وبقيض
عنها سائر القوى اي لقوى الحيوانية
فتكون غير قوة الحس والحركة
لتأخر المبدأ وذو المبدأ وغير قوة
التعبية لوجودها في النبات مع عدم
الحياة ولهذا كان في العضو المفلوج
او لذابل الحيوية بأزها من غير حس
وحركة واعتدال متن

ثم اعتدال المراج ووجود البيئة
والروح الحيواني القطع بلكان ان
يختلفها الله تعالى في الجزء واختلفت
الفلاسفة والمعتزلة في قولها على ما
يشاهد من قولها بتفاضل البيئة
وقد اختلفوا في الارواح ومنازل استدل
على عدم الاشتراط بها لوانشطر
فاما ان يقوم بالجزء من حيوه واحدة
فليس له قياس بالروح باكثر من محل
واما ان يقوم بكل جزء حيوه وح
فلا استراط من الجزئين ودور من جانب
واحد ترجح بالمرجع ورد بأنه قائم
بالحيوية على ما في ولو سلم قدور
عبء ولو سلم قدور المرجح ثم غايته
عدم الاطلاع عليه متن

وكثير من المعترضة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتفاض البنية وتفرق
الاجزاء وبانحراف المراجع عن الاحتفال النوى وبسدم سريان الروح في العضولسة او شدة
رطب متسعة نفوذه ورد بلن فائنه الد ورن وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمنع بين تلك الامور
واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحياة مشروطة بالبنية بانها واشترطت فاما ان تقوم
بالجزئين من البنية حياة واحدة فيلزم قبل العرض باكثر من عمل واحد وقد مر بطلانها وما
ان يقوم بكل جزء حيوة وحيدة اما ان يكون للقيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم
الدور الاول فيلزم الراجح بلا مرجح لتقابل الاجزاء واتحاد حقيقة الحياة لا يفسد لم لا يجوز ان
يقوم بالحيث فقط لاسباب مر جسته من الخراج لا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية
المؤنثة واجب بانها تقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤنثة وليس هذا من قيام العرض
بما عين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المصية دون
التقدم فلا يلزم الدور الثاني او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقياس حيوة بالآخر
من غير عكس لمرجح بوجود في الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال فيلزم تكون الحياة غير مشروطة
بالبنية حيث تنصفت في الجزأ الآخر من غير شرط لا نقول عدم اشتراط قيام الحياة به بقيام حيوة
بالجزء الاول لا يلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى يقتضى البنية (قال وما الموت؟)

فزال الحياة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل له عدم الحياة
عما من شانه انما يكون من امره وصفته الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة الحياة كذا فى المسمى
الطارى بعد البصر لا كطلى المسمى ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجزئين عند استعداده للحياة
موتاً فعلى هذا يكون الموت عدمها وقيل هو كشيء تضاد الحياة فيكون وجودها وعلى هذا ينبغي
ان يجعل ما ذكره المعترض من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حياة الجسم
من غير حرج واحذر بالقييد الأخير عن النقل وحل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان
المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تقسيرا
للامانة للآلوت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقا ويحاج بان المراد بالنطق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والمسمى
جميعا او ليس فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام وبطل
هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قال ونسهاه) اى من الكيفيات النفسانية

الادراك وقد سبق نفي ذلك من الكلام فيه والذى استقر عليه رأى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة
ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورة المترضة او الخاصة ابتداء المرتفعة
فى العقل الذى هو الإدراك وانكته التي بهما الإدراك وهذا معنى ما قل في الاشارات ادراك الشيء
هو ان تكون حقيقة مثله عند المدرك يشاهدها ماله يدرك على ان المراد بمثل الحقيقة حضورها
بنفسها او بمثلها سواء كان المثل متزاهيا امر خارج او متصلا ابتداء وسواء كان متطبا
فى ذات المدرك او فى كنه المراد بالشاهدة مطلق الحضور وقوله يشاهدها ماله يدرك نفيه
على تقسام الإدراك الى ما يكون بشيء آتة فيكون ارتسام الصورة فى ذات المدرك والى ما يكون باله
فيكون فى محل الحس كذا فى البصير بمحصل الصورة فى الرطوبة الجليدية او فى الجواهر كادراك
الحس المشترك بمحصل الصورة تخيلية فى محل متصل به والمراد بالشاهدة مجرد الحضور على ما
هو متاها القوى لا لا بصيرا وادراك عين الشيء الخارجى على ما هو المتعارف بلانفسه فساد التفسير
نعم نفخت الصبغة فى جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كله قبل هو حضور عند المدرك
حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلى هو ذات المدرك وفى جانب الادراك الحسى تكرارا

٢ زوال الحياة اى عدمها عما
انصف بها او كيفية تضادها
وكان هذا مراد من قال له فعل من
الله تعالى او من الملك يقتضى زوال
حياة الجسم من غير حرج احتجنا
عن النقل على ان الفعل بمعنى الاثر
اذ تأتير امارة فعلى الاول معنى خلفه
تقديره او خلق اسببه من

١ الادراك وبنائه فى مباحث البحث
الاول لا خفاء انما اذا ادركنا شيئا
كان له غير ظهور عند العقل وليس
ذلك بوجوده الحسى اذ كثيرا ما
يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك
بل بوجوده العقلى وهو المعنى بالصورة
حقيقة ادراك الشيء حضوره عند
العقل من

لا كادراك النفس ذواتها وصفاتها
فيكون الظاهر اعتبارا وهو مكاف
كالمالج يعالج نفسه ومنه العلم بالعلم
فلا يلزم وجودها لانها هي واما بصوتها
المتزعة كما في الماديات وغير المتزعة
كما في الجبريات والمعدومات

٣ وهو من التظاهر بل من انصاف
المدرك بما يدرك من السواد والحرارة
والاستدارة ونحو ذلك على انه حصول
الصورة لنفسه ليس كحصول المرض
لظهوره ولهذا يلزم من ادراكه المعاني
العقائدية ايضا كالآلوان والكفر والجود
والفضل انصاف النفس بها وانما
الكلام في حكمة فكيف في مثل
حصول السواد والبياض للجسم ثم
لا يتقدم في ذلك ان المصروف هذا
السواد لاشبهه والمتقبل هو الانسان
لا صورته وانما يحتمل الادراك لنفسه
لواله المشترك مع ان الحصول في
الجديدة مثلا وانما يتحقق الحصول
فيهما مع عدم الادراك لعدم الثقات
بالنفس ثم الصور العينية وان كانت
من حيث حصولها في العقل عرضا
لم تناف مع كونها عينية المعقولة
جوها بمعنى انها اذا وجدت في
الخارج كانت لاقى موضوع كما انها
يكون جريتها فيها بالنفس الجزئية
وكما من حيث انسابها الى الافراد
ونسبة الحصول الى الصورة في العقل
نسبة الوجود الى الماهية في الخارج
فلا زيادة في الاعتبار العقل ومن ههنا
قد يجعل العلم نفس الصورة فسمى
من حيث ان الحصول نفسها على
عرض موجود في الابهان كسائر
صفات النفس ومن حيث انه زائد
عليها مفهوم ولا يتحقق له الا

يحبس المعنى حتى كان هناك حضوران احدهما عند المدرك والاخر عند الالفة وليس كذلك
بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحواس وتحقيق المقام اذا ادركنا شيئا فلا خلق له
يحصل لخالق لم يكن وتكاد تنهد الفطرة بانها يحصل امر لم يكن لا يزال امر كان وما
ذلك الا تميزا وتظهرا لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ تميزا مدرك
ملا وجوده في الخارج من المعدومات بل للتميزات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدرك
العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى انه يتصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث
لو وجد في الخارج لكان الله وهذا هو المعنى يحصل الصورة وحضورها وتكاملها وارتسامها
ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواء الاعتراض بان الادراك صفة
المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يثبت اليه عند المتحققين سواء جعلنا الادراك
مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في ثمر بف الادراك
دور جوي به ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا
الوصف وقد يصعب بل هذا ليس تميزا لادراك بل تميزا وتخصيصا للنفس السمي بالادراك
الواضح عند العقل (قال اما بحقيقة ٧) اشارة الى ما ذكرنا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون
خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها ولما ان يكون خارجا ويثبت فاما ان يكون ماديا
او عرضيا فالاول تكون حقيقة التمثيل عند المدرك نفس حقيقة الموجود في الخارج فيكون
ادراكه دائما والثاني تكون صورة متزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير
مفترقة الى التزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المضارقات
اولا لا يتحقق في ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعتراض على الاول بوجود احداهما يقتضي
ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لمدوم الحضور واللازم باطل لان كثيرا من
الصفات مما لا تطلع على اتمتها وما هيها لا يبدل الفكر والاعمال وانما الكلام في ماهية النفس
ولا يجوز ان يكون هذا ذولا عن السمع بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يتوالت ان حلسا
بذاتنا نفس ذاتنا وبذاتها ان حصول الشيء لشيء وحضوره عند مقتضى تظاهر الشئين ضرورية
ففتح علم الشيء بنفسه وكذلك ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلومها
بذلك ولم يجر لآل نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالعقل واجيب عن الاول بمنع مقدمات
وطال ان اللازم وهو مكافاة وعن الاخيرين بان التظاهر الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية
تقطع باقطار الاعتبار وصاحبه ان ليس هناك الاشياء واحد هو ذلك الجرد المدرك وهو ليس
بغائب عن نفسه فن حيث يتصور شاهد يكون عالما من حيث يتصور مشهودا يكون معلوما
ومن حيث يتصور مشهودا يكون معلوما من حيث لا يوجد الشيء عين حصوله وحضوره لا يزيد عليه
بموجب الخارج (قال ولا يبين صورة الشيء ٢) اشارة الى دفع اعتراضه من ان لا علم
منها ان العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء ثم من تصور
الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فاده
يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوبه ان الحار ما قام به هوية
الحرارة لا صورة وما هيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهرا فان الهوية جزئية
مخوفة بالمواضع فاعلة الصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلتفها الاحكام ولا ترتب
عليها الاثر وهذا لا ينافي وتها الهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت المعاني
المعنية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة كذا على الوجود العيني وبهذا التبسيط يقال
تارة ان المعقول من العلماء مساو لها هيها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا من المساواة وجواب

الاذهان واما العلوم فهو ما له الصورة
لاضحتها الا ان يستأنف لها تعقل
وبحسبها احكام هي العقولات
الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل
الكلمة من عوارض العلوم حقيقة
من

آخره وان حصول الشيء الشيء مثال لما من متعدد حصوله للمال المصاحبه والعكس وحصول السواد
الجسم وبالعكس وحصول المرحمة الحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما
للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وزوم الانصاف انما هو في حصول
العرض منه ولا كذلك حصول الماقر لما حضر عنده وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق
كونه حصولا لما وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بشيء كونه ادراكا واعلمنا وشعورا او احاطة بكنهه
الشيء او ما يجري مجرى هذه البارات وبهذا اعني لكون الحصول الادراكي مفاربا لحصول
العرض لحمل المستلزم للانصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالإيمان
والكفر والوجود والبطل ونحو ذلك انصاف النفس بها لانتهاء الحصول الانصافي فكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شأن للنفس الانصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام
في ان الحصول الانصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على
ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك متبني على ان مجرد الحصول الانصافي كاف في الادراك للنفس
صفاتها اولى انه مستلزم للحصول الادراكي والحقي ان الكل بوجود غير متماثل هو الصورة
وما ذكرنا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة ونفي الصورة
واصفاتها اجتماع المثلين مطووع بما مر من التمايز بين الصورة والهوية وان التماثل المانع
من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فطريق الحصول الانصافي وبالجملة اذا سكن
الحصول الادراكي فغير الحصول الانصافي ولم يتحقق كون الحصول الانصافي لما من شأنه الادراك
مستلزما للادراك كان هدم استلزامه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للحيوان فلا يرد
ما ذكرنا من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان
الجسم الحار مدركا للحرارة ونهيا انما نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الوجود العيني
كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشيخ من ذلك الموجود لانه يكون
سفسطة والجواب انه لا راجع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول
صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه اولى كنه ومنها انكم تتعلمون المدرك للمحسوسات
هو النفس والحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيها بل في تحليل اوقعه من الآلات
كالطوبى الجديدة للجبروت فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب
الانجيل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة
فلا يلزم ما ذكر وبهذا يتضح اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد
بالشاهد كافي في الادراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت اليه نفس مدركا وليس كذلك
ونحن ان الصورة العلية عرض قائم بالنفس وقد جعلتها مطابقة للوجود العيني الذي يباكون
جوهرا بل نفس ماهيته واستباح كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا
تعملون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان المختص
هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كلياً وجزئياً واما عند اختلاف الاعتبار
فلا فان سكون الصورة العلية عرضاً من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي
هو النفس لا ينافي كونها جوهراً من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لاق موضوع
وانما السبيل كون الشيء جوهراً وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قبلها بالنفس الجزئية لانها في
كليةها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التبريد
عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود

الى الماهية في الخارج فكما له ليس للماهية تحقق في الخارج ولما رتبها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يشتمل اجتماع القابل والمثول كذا ليس الصورة تحقق في العقل ولما رتبها المسمى
بالحصول تحقق آخر وانما زيادة بمعنى ان انهموم من هذا غير المفهوم من ذلك فهذا الاعتبار
يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ريب في ان العلم عرض موجود
في الخارج لعنى حصوله في النفس حصولا متصلا موجبا للانصاف كآثار صفات النفس
والصورة ليست كذلك الا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا انتصافيا
مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات
الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول
نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلها حصولا متصلا انتصافا فيكون موجودا عينيا
كآثار صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غير هاف يكون صورة وماهية للوجود المعنى الذي
ربما يكون من الجواهر فلا تنصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متصلا وهي بهذا
الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن والاطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماه صورة
في العقل لان الصورة نعم قد يستلزمها نقل وتحتها احكام وهورض لا يمتاض بهما
في الخارج هي المسئلة بالمقولات الكلية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من هورض المعلوم
ما يصح من عوارض المفهوم ولما المعلوم الذي هو ماه الصورة اعني الموجود المعنى فلا تنصف
بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن
هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليات هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة
عن المخصصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل للامور بصورة ارساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول
في الخارج فيكون جرسا لا كليات خبير بل انما اذا اراد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين
فرق ولا قوله بها معنى (قال والمتكلمون ٩) يعني ان من لم يشق بالوجود والذهن وحصول
الصورة جعل العلم اما مجردا عن صفاته وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفاته تلك الاضافة فالصفة
العلم والاضافة المالية واثبت القاضى واما العلم والعالية اضافة اما احدهما فيكون هناك
ثلاثة امور واكمل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم السمع
نفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان الاعتبار على كاف على ما مر في حصول
أشئ لشيء نعم رد عليهم العلم بالمعلومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية واحتجنا
كالمروحات التي يبين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذ لم تحقق في الذهن ايضا
لم يتصور الاضافة بينهما وبين الصالح وما يقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأى
الغلاطون او غيرها من الاجرام القابلة عنا فمخبرى البطران في التبعات انما غاية ما في الباب
اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعلومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة
الى المدرك والمدرك فان علمه غير نفس الاضافة في موضع علمه كذا ذلك مطلقا فان قيل العلم
بالمعلومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة لا لعدم المحض
فاما ان تكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعلوم امر
هو الصورة وامر آخره الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد
هو الصورة ومعنى كونها صورة للمدوم انها بحيث لو امكن في الخارج في تحققها وتحقق ذلك
المدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه لم تنصف بالنفس ومن حيث
ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلومة وجود غير متصل وهذا

ما لم نكره الوجود الذهني جعلوا
الادراك اضافة بين المدرك والمدرك
اوصفة لها اضافة اليه فرد عليهم
العلم بالمعلومات والمعلومات اذ لا تنقل
الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولم
القول بالصورة في اكل لما ان الادراك
معنى واحد فان قيل كما لا اضافة
الى عدم المحض فكذلك لا صورة له
وان اخذت صورة لما في الذهن كان
في الذهن من المعلوم امر ان الصورة
وذو الصورة وهو بين البطران قلنا
ليس من المعلوم الا الصورة وماها
انه وجودا غير متا وصل وهي
من حيث قيامها بالذهن علم
ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف
الموجود فان العلم ما في الذهن
والمعلوم ما في الخارج في كلام ابن سينا
انه ليس في العقل من المتع صورة
وتصوره اما على سبيل التشبيه
بان يعقل بين السواد والحلاوة
امر وهو الاجتماع ثم يصح بان مثله
لا يمكن بسبب السواد والبياض
او على سبيل التثنية بان يمكن ان ليس
بينهما مفهوم والاجتماع وكما مراد
ابن هاشم حيث اثبت حال معلوما
من

بمختلف الموجود فإن العلم مافي الذهن والمعلوم مافي الخارج كما سي ويهذا يتدفق اشكال اخر وهو
 فانهم صرحوا بان الصورة ان تكون هلا اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذه الماهية في صور
 الاميان الخارجية واما المسموعات من الاعتباريات وغير هافني مطابقتها ما ذكرنا هذا
 وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالمشتملات ليس حصول الصورة لا ذكر
 في الشئ ان السمعيل لا يحصل له صورة في الفل ولا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع التقيضين
 بل تصور السمعيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يمثل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع
 ثم قال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والياض ارجح مثل التي بان يحكم العقلية لا يمكن
 ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والياض وعلى هذا حل صاحب المواقف كلام ابن هانم
 حيث جعل العلم بالسمعيل حلا لا لمطلوبه بناء على ان المعلوم شئ والسمعيل ليس بشئ وتحتد
 لا يرد اعراض الامم بأنه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تلحقه العلم ولا يحتاج الى ما ذكره
 الاعدى من انه ان يصطلح على ان المعلوم ما تلحقه العلم بالاشياء (قال المصنف الثاني ٣) الاحساس
 ادراك لشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة من الابن
 والوضع وهو ذلك العقل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حقيقته - حضوره
 وغيثه والتوهم ادراك لما ن غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي
 الموجود في المادة والتعلق ادراك لشيء من حيث هو فقط لان حيث شئ اخر سواء اخذ
 وحده اومع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلاثة اشياء
 حضور المادة واكتشاف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتعلق مجرد عن الشرط الاول والتوهم
 مجرد عن الاولين والتعلق مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض للمادة
 الخارجية وان لم يكن يد من الاكتشاف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها
 في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وفي كون
 هذه من العوارض الذهنية كلام مرشد في بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابي الحسن الاسمرى
 الاحساس بالشيء علم به ٢) فالابصار علم بالمبصرات والسمع علم بالمسموعات وهكذا البراق
 وورد الجمهور بان يجد فرقا مشهورا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا
 الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الخ غير ذلك واسبب بل لا نسلم ان ما يتعلق به
 الاحساس يمكن تعلق عليه بطريق اخر ولو سلم فمجرد ان يكونا عين متعلقين بالماهية والاهوية
 وفيه ضعف اما لا فلا يمكن انما في العلم بآخر به ضروري كيف وانما يحكم عليه عند عدم الاحساس
 ابصارا ما تابا فلا ينفصل في وجهه وفي ادراكه حقيقة ادراك الشيء بالشيء هي حقيقة ادراكه
 المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كافي العلم بالشيء بطريق الاستدلال والاولاهم
 اولادهم واما بابتد علم كونهما عينين متعلقين من الادراك فليس بالبحث لفظيا بل على ان العلم
 اسم لطلق الادراك والنوع هو الحق انما للاقته على الاحساس بخلاف العلم في اللفظ فله اسم
 فغيره من الادراكات وقد يخص بالادراكات اكل ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي لو ادراك البسيط
 معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق احدى اليقين منه وهو ما يتناول الجزم والمطابقة
 والثبات فيسمى غير الجزم فلا وفيه المطابق جهلا مركبا وقر الثابت اعتقادا بالقد وقد لا يعتبر
 في الاعتقاد المطابقة فيقسم الى الصحيح والناقد وقد يطلق على مطلق التصديق فيهم العلم
 وفيه وقد يراد باليقن ما ليس يقين فبم النفس العرف والجهل المركب واعتقادا بالقد ثم ظاهر
 عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم باستماع التقيض واليقن العرف يقارن الحكم باسكان
 التقيض وان كان مر جوا لكن الصحيح هو ان المختبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر التقيض

٣ انواع الادراك اربعة احساس
 وتقبل وتوهم وتعلق والاحساس
 مشروط بحضور المادة واكتشاف
 الهيئات وكون المدرك جزئيا والتعلق
 مجرد عن الاول والتوهم من الاولين
 وتعلق الكل متى

٤ فان ارادته لا يتألف صائر المعلوم
 الا باعتبار التعلق والطريق فردود
 بالحد من الفرق بين حلقى العلم التام
 بالشيء والاحساس به وان اراد انها
 انواع من العلم فتنفي عنى على الإطلاق
 العلم على مطلق الادراك وهو اعقاب
 لاحد الاحساس وقد يخص بالآخر
 او بدراك المركب ويسمى ادراك الجزئي
 او البسيط معرفة او بالتصديق
 الجازم المطابق للثابت ويسمى
 باليقن من الجزم فلا وعن المطابقة
 جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا
 وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا
 وكون اليقين ثوبا في الحكم والتوهم
 ملا حقة للطرف المر جوح كان
 عدما من التصديق خطأ وان ارد
 بالثبات الحكم بنسابة الطرفين
 فهو واحد لا قسما السابقة متى

بإلّا حكم يستأخره وفي الظن أنه لو أخطر حكم بملكه حتى إن كلامها اعتقاد بسيط لا يترك
عن حكمين وأعرض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أراد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد
المقلد كذلك وإن أراد امتناع الزوال فالتيقن من الظن يكتفي بهل الذهن من بعض مبادئه
فبشكل فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه إن أراد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفضل عند الفعل
فيمكن طرأاً على ذلك حيث يمنع وإن أراد الزوال بحيث يقتضي التحصيل والكنسب فلا يقين
حيث يترك الحكم المخبري ونحن إنما نؤكد بامتناع الشك في اليقين ما دام شيئاً فتصديق على ما ذكرنا
فيحصر في العلم والجهد المركب والاعتقاد الصحيح والظن لأن غير الجازم لابد أن يكون راجعاً
لأنه أقل مراتب الحكم أمضى قبول النفس وأذعانها لوقوع النسبة أولاً وقوعها وما ذكره الامام
وجع من التأخر إن غير الجازم إما أن يكون راجعاً فظن أو سلباً فشك أو مرجحاً فوهم
محتمل نظراً لأن الشك تردد في الوقوع واللا وقوع والوهم ملاحظة لطرف المرجح وكلاهما
تصور الحكم مع امتناعه أصلاً فإن قيل المراد بالشك الحكم بحدس الطرف عند الفعل قلنا هذا تصديق
بكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك لكاشك في كذا (قال والذهول ٢) يسير إلى الفرق بين
السهو والتسليم وقد لا يفرق بينهما ونسبهما إلى العلم نسبة الموت إلى الحياة بمعنى أنها عدم
ملكته للعلم مع خصوصية قيد الطرأ والشك عدم ملكته للعلم التصديقي فيكون جهلاً بسيطاً
بالتفريق إليه وإن كان علماً من حيث التصور وأما الجهل المركب أمضى الاعتقاد الجازم الغير المطابق
ويسمى مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به فساد العلم لصديق حد الضد بين
عليهما لكونهما معنيين بتفصيل اجتماعهما لهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل
أحدهما بالقياس إلى تعقل الآخر وفات العترة هما متلازمان لأن الحقيقة واحدة والاختلاف
الماهوي بالعارض أما أولاً فلا نهما لا يتصلان إلا بطرأ الواقع ولا طباقه وذلك خارج لأن الـ
لا يتصل في حقيقة المشيئين والاختلاف خارجاً لا يوجب الاختلاف بالذات وأما تأنيب فلا
من اعتد أن زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها إلى الظاهر ثم خرج كان كاعتقاد واحد مستمر
لا اختلاف في ذاته مع أنه كان علماً بصدور جهلاً والجواب أن المطابقة واللامطابقة أخشى صفات
النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم اختلاف في الذات وظاهره مصادفة ويمكن تنزيهه
على التعميم أي لا نسلم أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وإنما يكون كذلك لو لم يكن
لزاماً ولا نسلم أن الذات واحدة بل الاعتقادات هي الجهد فإدام زيد في الدار فالجهد علم وحين
خرج فيه لم (قل البصير القليل ٧) أمّا قد يمضي لا يسيقه لعدم وهو علمه تعالى وأما حد
ببعض عدم فهو علم الخلق ومراتب الحوادث ثلث الأولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
العلم وحصوله لا ضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كاستعداد من حس الخمس أن هذه
الآثار حارة فتستعد النفس العلم بأن كل نار سارة وعلى هذا القيس والظن بأن يكون بالضروريات
بأن يتبين فيكتسب المخبري والشائبة العلم بالاجبال كمن علم سحابة فقلل منها ثم سأل فبعضر
الجواب في ذاته دفعة من غير تفصيل وحقيقة حارة بسيطة إجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب
والثالث العلم بالتفصيل وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزأه بتميزاً بعضها عن بعض
ملاحظة كل منها على الانفراد وذلك كما أننا نظرننا إلى الصحيفة دفعة فلاحظنا باليد حارة اجبارية
من الإصبع ثم إذا دققنا النظر وأبصرنا كل حرف على الانفراد حصلت لنا حالة أخرى
مع أن الإبصار حاصل في المألوفين فالاول بمنزلة العلم بالاجمال والثانية بمنزلة العلم بالتفصيل وبهذا
يتبين معنى كلامهم أن العلم بالمسألة يستلزم العلم بأجزائها لكن إجماله لا تفصيلاً وأعرض الامام
بأن الحاصل في العلم بالاجمال إما أن يكون صورة واحدة فلهذا إن يكون للمفاتيح المختلفة صورة

٣ عن الصورة الادراكية إن انتهى إلى زوالها بحيث ينتزح
إلى اكتساب قسبان والأفوه
والجهل البسيط عدم ملكة العلم
والمرتب مضاده له لصديق الحد
وقالت المعتزلة مماثل لأن الاختلاف
أما هو بمرض المطابقة واللامطابقة
ولأن العلم ينقلب جهلاً مع تبادله
كما إذا اعتقد قيام زيد طول نهاره
وقد قصد في البعض والجواب
أن المرض قد يكون لازماً فختلفت
الذات باختلافه وانحصرت الذات
في المألوفين تقسم المتنازع متن

٧ قسم إلى قسمين وحدان ومراتب
الحدوث لثلاثة أملاك القوة المحضة وهو
الاستعداد فالضروري بالحواس
والمخبري بالضروري وأما الفضل
اجبالاً بآثار يكون عنده أمر بسيط هو
بأن التفصيل أو تفصيلاً يلاحظ
الأجزاء مفصلة وذلك كما إذا نظر
إلى الصحيفة بجهة ثم حرفاً حرفاً
فالحاصل في الاجمال صورة واحدة
تطابق الكل لا يمكن واحد في
التفصيل صور متعددة فيدفع ما قال
الامام أن الصورة الواحدة لا تطابق
المتغيرات والمتعددة يكون تفصيل
العلم إلا أن يراد بالتفصيل حصولها
مرتبة وبالاجمال دفعة متن

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكره صورا متعددة
لثلاث التفرقات فيكون العلم التفصيلي بها حاصل وافية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان
هذه واحدة فحصل الاجمال وان كان على ترتيب زمني فان يحضر واحد بعد واحد تفصيلي لكن على هذا
لا يكون الاجمال مرتبة متوسطة بين التفرقة الخاصة والضم المحض التفصيلي على ما زعموا يمكن الجواب
بان الحاصل في الاجمال صورة واحدة تقابل الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء
وفي التفصيل صور متعددة يطابق لكل منها واحدا من الاجزاء على الافتراض وفهم بعضهم
من العلم الاجمال مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيل ذلك مع العلم بجزءه وقد سبق الكلام
في ان العلم بالشيء على يستلزم العلم بالعلم به وفيه على تقدير الاستلزام على يلزم من العلم بشيء واحد
علمه غير متناهية بناء على تغير العلم بالمتياز والتميز والتمييز وهكذا الى غير انها بشئ قال

(المبحث الرابع) قال الامام لا يميز انقلاب العلم البدهي كسبها وبالعكس لان كون تصور
الموضوع والمحصل كافيا في جرح الذم بالنسبة بينهما او اعتبرا الى النظر امر ذاتي له وان في
الزوال وهذا مع ظهور المتع على مقدمته الاولى غنص بالدلائل وذكر الامامي وغيره ان
انقلاب النظري ضرور باجاء اتفاق بين خلق الله تعالى في العبد علما ضرورا متعاقبا يتعلق
به عمله الاخرى والمعركة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ونحو الوقوع فيما يكون مكلفا
به كالعلم بالله وصفاته المقدسة مثلا يلزم التكليف بفهم المقدور له فيجب يتبع وقوعه من انه تعالى
فان قيل فاللزام في الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله انقلاب
جائز وباقع بل له جائز نظرا الى كونه علما وتما امتنع وقوعه لصار من خارج هو كونه
مكتسبا واما انقلاب الضروري فلغير ما لم يجره القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة
اي مقابلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالعلومات وحكم مقابلة وحكم الاشياء واحد
المخصوصات من العوارض التي ليست متضمنة الذات واذ كانت مقابلة وحكم الاشياء واحد
جاء على كل منها ما جاء على الاخر كما جاء على الانسانية التي في زيد ما جاء على التي في عمرو بنظر
الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بل حقيقة قلنا له ايراد
بالعلم ما هو احد قسم التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي
الصفة الموجبة الغير على ما سبق اواراد ان التصورات متميزة وكذا التصديقات فيصور على
الضروري من كل منهما ان يغلب على النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اراد بالجواز
عدم الانتفاع اصلا فبعد التجانس لا يتنصيه لجواز ان يتبع بواسطة العوارض والمخصوصات
على البعض ما يجوز لبعض الاخر وان اراد عدم الانتفاع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر
الامامي من دلوس التجانس فلا شك في الاختلاف النوع والشخص فكل النوع او الشخص يتبع
ذلك معنى على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا يدري كيف
ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يميل للاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز
على كل من المشاركين ما يجوز على الاخر والجهود على ان الضروري لا يجوز ان يغلب نظريا
واللزام جواز خلو نفس المخلوق عنه مع توجه والاتفات وسائر شروط حصول الضرورية بات
لان ذلك من لوازم النظر بات وعلى هذا لا يرد الافتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط
او استعدا لا انهم انما صولوا في استعانة الخلو عن الضروري على الوجودان وفيه منصف لان
غايته الدلالة على عدم الخلو دون استعانة سنا لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما
يشنع مادام ضروريا وبيد الانقلاب لا ينع هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قول
القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط اكمال العقل الذوقي يستلزم اكتساب النظر بات

٨ قبل لا خلاف في جواز انقلاب
النظري ضروريا بان يخلف الله تعالى
وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم
بانه على كون التفرقات والشخصات
من العوارض التي ليست متضمنة
لذات فيصور على كل ما يجوز على
الاخر كما يجوز على الانسانية التي
في زيد ما يجوز على التي في عمرو بنظر
لوسم التجانس فلا شك في اختلاف
الانواع ذهل عن معنى التجانس
وسنده الجهور مطلقا لاستعانة الخلو
عن الضروري مع توجه وبهذه
فما هو شرط النظر للضرورة

لاه لو انقلب نظرنا ازيم كونه شرطاً لنفسه وهو دون فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول
 الاخر القاضى هو الجواز مطلقاً اي في كل ضروري وفساد ظاهر لظهور استعلاء النظرى
 بدون ضرورى ما قلنا هذا اما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا ينفى شئ من
 الضرورى بان لا جواز انقلاب كل على الاضداد (قال والخلاف) فانه يختلفون في ان العلم الضرورى
 هل يستند الى النظرى ام لا تلك الملتزمه لو استند الى النظرى وتوقف على النظرى المتوقف على
 النظرى لم يتوقفه على النظر فيكون نظرياً لا ضرورياً هـ ونعم المجوز بان العلم يستلزم اجتماع
 الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع والاستلزام فرع الوجود والجواب
 يمنع تعلق العلم بالاستماع اجتماع الضدين ضميم لانه ان اريد ان لا تصور اجتماعهما مسلولاً فيجزم
 بانساعده فكيفه بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بانساعده حكم يستدعي تصوره
 وان اريد ان لا تصور شيئاً هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التثنيه كما سبق قلنا من
 الشكاف فلا يضر بالمقصود لان سكتنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والخلاوة لا يمكن
 منه فيما بين السواد والياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
 والاستلزام فرع الوجود على تقدير حقيقه لا يستدعي توقف العلم بالاستماع الاجتماع على العلم
 بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق
 المستثنى عن النظر فيه مقتراً الى النظر في تصور الطرفين فان سمى مثله ضرورياً كان مسنداً
 الى النظرى فمن هنا قبل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى
 لا يتغير الى النظر اصلاً او لا يتغير الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاً بالنظر والحق ان مراد
 المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق والضرورى منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال
 عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبنى على علم حاصل بالاستدلال (قال الجواب الخامس ٦)
 اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة ويختلفون في الحاد فذهب
 الشيخ وكثير من المعرفه الى ان الواحد منه يتبع ان يتصل بمعلومات وهذا هو الذى يقولون باستعداد
 العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض اصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الراى اختلاف مبني على
 الخلاف في تفسير العلم انه اضافه فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك اوصفه ذات اضافه
 فيصور ان يكون الواحد تعلقات بعلوم متعددة كالعلم القديم وعمل الخلاف هو اتعلق بالعدد على
 التفصيل ومن حيث انه ممكن فلا يكون اتعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل
 مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذى اعني عدم الاستماع عند
 العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافه لا يستلزم الجواز الخارجى اعني عدم الاستماع عند
 الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يتبع دليل من خارج كما قيل وان كان ضميهاً له ليس عدد
 اول من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لم يتوقف على انه لا نهائية له وكما قال ابو الحسن الا على انه
 يتبع في المعلومات النظر بين والا يلزم اجتماع نظرين في علم واحد ضرورة ان النظر الذى الى
 وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجب يمنع الزيم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد
 حاصلين بنظر واحد اذ لا استماع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كاتتبعه واني المعارض
 وكون الحاصل له محلاً لا جهلاً وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يتبع ان كان المعلومان بحيث
 يجوز تفكك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز تفكك الشئ عن نفسه ضرورة ان
 العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجب بل يكتفى في جواز انفكاك توهما
 معلومين بعينين في الجملة وهذا لا ينافى معلوميهما بل واحد في بعض الاحيان وحديثه لا يمكن
 فان قيل الامكان للممكن دائم فيصور ان انفكاكاً دائماً فيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافى الاستماع بالغير

في جواز اعتناء الضرورى الى
 النظرى يشهد ان يكون لفظياً
 متن

هل يتعدى العلم الحادث بتعدد
 المعلوم قال الشيخ وكثير من المعرفه
 نعم لان التعلق داخل فيه وقيل
 لا لكونه خارجاً كما في القديم فهو فرع
 الخلاف في تفسير العلم وقيل يتعدى
 ان كان المعلومان نظر بين ثلثا يلزم
 اجتماع نظرين في علم ورد بجواز
 ان يحصل بنظر واحد بعلم وهو
 ضعيف وقال القاضى والامام بتعدد
 ان كان المعلومان مع يميز انفكاك
 له لهما والا يلزم جواز انفكاك الشئ
 عن نفسه ورد بالقدرة بامارة
 بعينين متن

وهو المطلوب يعلم واحد فان عندنا علم الواحد بهما جواز الانفكاك بهما بان يتعلق بهما
 هذان فان قيل لغرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التقابل كيف ما علقا قلنا ان كان
 معلومين بهما احديهما نفس المتنازع وقد يستدل به لجواز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام
 المختلفة كالعالية بالسواد والعالية بالبياض لجواز كونها مبدأ للعالية والتأدية وازم استثناء
 الاشياء عن تعدد الصفات بلقاء غيرها الى صفة واحدة ويصل به تمثيل بلالجام كيف
 والاحكام ههنا متخالفة بخلاف مثل العالية والتأدية واما فيما لا يجوز انفكاك كالتأدية
 والمائة والمضادة وغير ذلك فيميز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل بما يجب في العلم بالشيء
 مع العلم بالعلم به فان هنالك معلومات غير متعلبة لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة
 وجود علم بالعلم به وهكذا لا يلهيه ظواهر يكن هذه من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم
 ان يكون لكل من علم شيئا ما معلوم غير متعلبة وهو ظاهر البطالان وجوابنا عن الاستدراك المذكور
 لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت للذهن الى العلم به وليس فلتاخير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به
 الا حسب الاعتبار فيقطع تقاطع الاعتبار (قال ثم عندنا تصدق) لاخفاق جواز تلقى العين
 بمعلوم واحد وهل هما متجانسان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان العلم عملا هو العلم وتعلقه هو
 المعلوم فاذا تعدد العمل كعلم زيد وعمرواين الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جسدنا اختصاص
 كل منهما بعمله لذاته والا فمتلان واذا تعدد تعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلوم
 متماثلا كعلم زيداضين ومختلفين كعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا متشابهين لم يحتاجا في عمل فاذا
 تصد تعلقهما فالجوهري على انهما متلان سواء تصدقت المعلوم او اختلف اما عند الاقتصاد
 فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العين كما لا يؤثر اختلاف
 الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعتراض الادمي بان الفرق ظاهر فان الوقت
 ههنا داخل في متعلق العلم كالصبيام زيد الآن وقبائه غدا واخفاء في اختلاف الكل
 باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء
 في وقتين لا العلم بمعلوم مفيد بوقتين هذا ولحق ان العلوم اذا اختلفت وقته كان متصدا لانحصار
 وان اقتصاد مع تعدد العلم كما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما جئذ متلان او عند
 اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما جئذ متلان او مختلفان (قال للمبحث السادس ٣)

فقد بات الادلة السميعة من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحوادث هو القلب وان لم يحين
 هو ذلك محلا بل يجوز ان يتعلق الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
 ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود بجميع الحيوانات بل الروح النورية بما يتميز الانسان
 وتظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكيانات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المتأخر
 للظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل اشكال هو النفس لانه في الكليات يكون
 بالذات وفي الجزئيات يتوسط الآلات اعني المتأخرات سمى يان ذلك في بحث النفس (قال للمبحث
 السابع ٦)

الاخلاف في ان مناط التكليف اشرفية هو العقل حتى لا يتوجه على قاطبة من الصبيان
 والجهلنين واليهوسم وسبب ان لغز العقل مشترك بين مسان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به
 ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات ابدية بحيث يمكن من اكتساب النظر بها اذ لو كان
 غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا عقل ولا ليل وهو بلبل ولو كان العلم بالضروريات
 وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لمصدق على
 من يفقد ببطء لفقد شرطها من انتفاء او تغيرية او تواتر او نحو ذلك مع انه غافل عما قال
 واعتراض بمن الملازمة فان المتأخرين في زمان كالجوهر مع العرض والملة مع المعلول وقد يقع

٣ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان
 وانما سائل المعلومات بمعلوم واحد
 متماثلان وقيل ان تصد وقته والا
 اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم
 باختلاف الوقت من

٣ محل العلم هو القلب بليل الفاع
 وانما جواز ان يتعلق الله تعالى في اي
 جوهر شاء ان الظاهر ان ليس
 المراد بالقلب هو ذلك العضو
 الفلاسفة هو النفس الناطقة
 في الجزئيات يتوسط الآلات وسبب
 لهذا زيادة بيان من

٦ العقل الذي هو مناط التكليف قال
 الشيخ هو العلم ببعض الضروريات
 وقيل القوة التي تحصل عند ذلك
 بحيث يمكن بها من اكتساب
 الخبرات وهو معنى القرينة التي
 يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
 الآلات والقوة التي بها ميز بين الادور
 الحسنة والقيصة من

بظلال اللازم كان الماقل قد يكون يدون العلم كما في النوم وهو متعيف والاقرب ان العقل قوة
حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يمكن بها من اكتساب النظر بلك وهذا معنى ما قال
الاعلم انها قوة يتبها العلم بالضروريات عند صلاحه الالات وماقل بعضهم انها قوة بها
يميز بين الامور الحسنة والقيصة وما قال بعض علماء الاصول انها لو بغض في طريق يتبدأ به
من حيث ينهي اليه ذلك الحواسي قوة حاصلة النفس عند ادراك الجزئيات بها يمكن من سلوك
طريق اكتساب النظر بيات وهو الذي يحميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اي ومن
الكيفيات النفسانية الإرادة ويشبه ان يكون منهاها واحدا عند العقل غير متلبس بغيرها الا انه
نفس معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تفاد الشهوة كما ان مقابلها
وهي الكراهية تفاد الفرة ولهذا قد يرد الانسان ما لا يشتهي به كشراب دواء كرهه بغيره
وقد يشتهي ما لا يريد كاكل طعام لذية يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الإرادة اعتقاد النفع
او الضر فان نسبة القدرة الى طرق الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد
طريقه اولته ترجيح سببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنه وذهب بعضهم الى انه يعل يقب
اعتقاد النفع اولته لان القادر كثيرا ما يعتمد النفع او يظنه ولا يرد ما لم يحدث هذا الميل
واجب بالجملة غير اعتقاد النفع او يظنه بل اعتقاد نفعها لغيره عن يثر خيرة بحيث يمكن وصول
ذلك النفع اليه اوال غيره من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انه يحصل لن لا قدر
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالنوق الى السبيل لن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة
فيكون الاعتقاد المذكور وذهب أصحابنا الى ان الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او يعل يبعه
فلا يكون شيء منها لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها ذلك كما في الاشياء التي يرجح فيها
الخيار احد الامر ين المساويين من جميع الوجوه بمجره ارادته من غير توقف في طلب الترجيح
واعتماد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدهون الضرورة بله لابد من مرجح حتى
لو تساوى في نفس الامر لم يسبغ منع اختيار احد الامر ين سلوك احد الطرفين وانما
يسبغ عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح
ليس الا لخص الإرادة وغير رجحان واعتقاد نفع في ذلك الميول فالارادة عندهم صفة بهما
يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والتك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
يا وقوع وهذا التفسير كالا يقتضي كونهما من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا يشبه وكذا لا يقتضي
كون متعلقا مقدورا بل وان كان يكون صفة متعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح
والخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الإرادة
على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فينتج متعلقها بالارادة او الكراهية وبالعكس اذا جملناها
من مقدورات اليد بالقدار اتصال ومع ما قيل في الفرق بين الإرادة والشهوة بان الإرادة
قد تتعلق بالارادة والكراهية بان يريد الانسان ارادة لشيء او كراهته له وكذا الكراهية ولا يلزم
منه كون الشيء الواحد مراما وبكره واما لان ارادة الكراهية والارادة لا يوجب ارادة الكره
وكراهته امرار وهذا بخلاف الشهوة فانه لا يلقى لاشتهاء الانسان شهوة لشيء الا يلقى الإرادة
ما قيل ليرضي اي شيء تنتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا الفرة لا تتعلق بالفره (قال
والفلافة ٢) يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب لثبات داخل بالاختيار والارادة
وخلو ان في الإرادة عند اتصال شاة والحقا لا فاعله تعالى بافضل الجمادات حاولوا ان يثبت كونه
مريعا على وجه لا يثنى كونه تعالى موجبا لفرغوا ان الإرادة عبارة عن العلم بما هو عند السالم
كال وغيره من حيث هو كذلك اذ عن العلم يكون الساعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم ساعلا

١ الإرادة وقربها صحت البحث الاول
الاشبه ان منهاها واضح عند
العقل ومقابل الشهوة ولذا قد يرد
الانسان ما لا يشتهي وبالعكس
وجوه المعتزلة على انها اعتقاد
النفع او يعل يبعه وعتنا ليس ذلك
شرطا لها فضلا عن ان يكون
نفسا لما ان الهارب من السبع يسلك
احد الطريقين من غير اعتقاد نفع
او وجود ميل ببعه وما ذكره أصحابنا
من انها صفة بها يرجح الفاعل
احد مقدوريه من الفصل والتك
لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل
ولا يلزم سكوت متعلقها مقدورا
ليبطل ما قيل ان متعلق كل من
الإرادة والكراهية قد يكون ارادة
وكراهية من

٢ لما ذهبوا الى الواجب موجب
وتنطقوا لشأنه في الإرادة منه
زعموا انها نوع من العلم ففسروها
بالعلم بما هو عند العالم كمال وخبر
او يكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان
ذلك العلم سببا لصوره عنه غير
مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان الله تعالى
اخرهم هي حالة سبلاية توجب
للانسان وغيره من

المشهور ذلك الفصل انه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا منكروه والله تعالى عالم بذلك فيكون
 مرادها ما تعرض بين الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لا يختصا بنوعي العلم والارادة
 بل بل ان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان فلابد ان المراد من الارادة لا يشترط
 بين الحيوانات حادثة بجلالية الى العقل والترك وهي منتزعة عن الواجب (قال المباحث الثاني ٢)
 ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة شدة لو كانت غير لها لكن
 اما عندنا لما اوضحنا احوالها وبطلانها لا لزوم فلا يلزم ان استويا في صفات
 النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امره اذ كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود
 والشبهة بخلاف الحدوث والعصر ونحوه فخلال كالياسين والافان تشابها فيضهما فضعفان
 كالسواد والياض والاختلاف كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانها لو كانتا متبدين
 او شئان لانتج اجتماعهما وهذا ظاهر زويما وفسادا ولو كانتا خلافين لماز اجتماع كل منهما
 مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذان المتخالفين كالسواد والخالف للحلاوة يمتنع مع ضد هـ الذي
 هو الحلو ومضد ومع خلافه الذي هو الحامض فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد
 كراهة الضد ارادة الضد واجبه لان عدم الاهداء يستلزم التنازل لزم احد الامور الثلاثة سلبه لكن
 لزم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
 الملتزم مع ضد اللازم ظاهر او متبدين لامر واحد كالكسب والسلب والظن فاجتماع كل مع ضد
 الآخر يستلزم اجتماع لضدين وعوضان بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور بضرورة
 وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضد فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده ففصلان يكون
 نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد يعني انها نفس كراهة الضد
 المشعورة والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالتنازل
 في الاستلزام فذهب القاضي والفراي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعورة اذ لم
 يكن شعورا مكروها بل مراد ازم ارادة الضدين وهو مع لان الارادة تطلق في الضدين
 متضادة وان واجب منع المقد من جلول ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعورة
 بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية اوسع ترجيح احدهما
 بحسب ما فيه من نفع واجم وايضا لو صح ما ذكر لك من كراهة الشيء متساوية لارادة ضده
 المشعورة فيلزم من ارادة الشيء له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد مراد
 ومرادا لكونه ضد المكروه ولا يحصى الابتغاير الجهنمين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد
 واذا جاز ذلك فيجوز ايراد كل من الضدين لبعده لا يصلح في مرض ابطال حكم القاضي
 بالانزال المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا ببعده وانما يصلح في معرض الجواب
 كما ذكرنا حتى لو دفع بكم تحملون مطلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما
 كان كلاما على التسليم انه ضعيف لان اقول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقفورا
 لمريد مقارنا لارادته حتى لا يسلط بغير الغير والمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التقي دون
 الارادة بخلاف لغة والعرف والعقيق (قال ونها القدرة A) لقد افترقا بقال لصفة التي بها
 يتكلم الحيوان من ارادة افعال شاقة وبما بدأها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرة فيفسر
 بصفته هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر قفوه في آخر اشمل بوجوب التغير بين
 المؤثر والمأثر وقيد الحلية اشعاره بغيره في التغير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر
 من حيث له عالم بالصفة ويتأثر من حيث له جسم يفعل عما يلاقيه من لداء وهذا بالظلال
 ظاهر الاطلاق والافند الضعيف التاثير لنفسه واثباته دون ولو مثل لما عالج نفسه في نهذب

٢ ارادة الشيء عند الشيخ نفس
 كراهة شدة واللكان ضادهما
 اوجه تلا فيهما معها او مخالفا فيض
 ضدها الذي هو ارادة الضد ورد
 بعد تسليم لزوم احد الامور لان
 المتخالفين قد يكونان متلازمين
 او متبدين لو اريد فلزم جواز اجتماع
 كل مع ضد الآخر لزم جواز اجتماع
 المتبدين وعوضان بانه قد يراد الشيء
 ولا يشتر بضد ثم على تقدير الشعور
 لا بدليل على الاستلزام وان حكمه
 الخاص فضلا عن التصديق

A ويالها في مباحث البحث
 اذلول القوة وهي صفة تكون مبدأ
 التصغير في آخر من حيث هو آخر
 المتصغير في قصد اول وكل منهما
 اما مختلفة الاثر او لا فالأولى القوة
 الحيوانية والسلبية العقلية والثالثة
 التينية والاربعة الضرورية وبسبب
 الكلام في الصور الوجعية والقوس
 لانها من قبيل الجواهر والمتميز كون
 القوة قدرة اما مقارنات الفساد
 او اختلاف الانوار ولهذا قيل بصفته
 ثور وفق الارادة او يكون مبدأ
 لفضل مختلفة فالشبهة عليهما
 قدرة تعاونا كالقوة الحيوانية والحالية
 منهما ليست بضرورة اضافة كقوى
 الضرورية والمختلفة على احدهما
 فقط يختلف فيها كالقوى العقلية
 والتينية والمراد استبعاد التأثير
 يشمل القدرة الحادثة على اربابها
 ولهذا قيل بصفته بما يمكن من الفعل
 والتاثير

الاختلاف وتبدل الملكات فكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرة اما ان تكون مع قصد
 وشعور بارها اولا وعلى التقديرين عاما ان تكون لغيرها مختلفة اولا فالاول وهي الصفة المؤثرة
 مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال هي القوة الحياتية للحياة باقدرة الحياة وهي
 القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على فهم واحد من غير اختلاف في الماهية وهي القوة
 الفلكية والحياتية وهي البعد الاثار والافعال مختلفة لاسي سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية
 والاربية وهي مبدأ الار على فهم واحد بدون القصد والشعور هي القوة المنصرية وهذه كلها
 من اقسام العرض على ما ينسب له لفظ الصفة وهي المبادئ القريبة للافعال واما الحكمك منها
 اول بعضها مبادئ من قبيل الجوهر تسمى بالصور التوسعية والنفوس فذلك بحث آخر
 وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذ لا يدعيها غير النفوس والصور اذ انتر هذا فنقول
 اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مائة الصفة والقصد والشعور ففسر القدرة بصفة توفيق الارادة
 فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما هو كذا على وفق الارادة كالقوى النباتية والمنصرية
 واما النفوس والصور التوسعية التي هي من قبيل الجوهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم
 اختلاف الاراد ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحياتية تكون قدرة بالتفسيرين
 لما بينهما القصد والاختلاف والقوة المنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين بل لخواصها
 من الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالمكس وهذا ظاهر
 فيمن التفسيرين هجوم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشئ فلا تدخل في شيء
 من التفسيرين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شائها للتأثير والايحاء
 على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شائها تأني الايحاء والاحداث بها
 على وجه يتصور من قاسته الفعل بدلا عن الترك وبدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
 لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة تامة تتصل على ما سيجي ان شاء الله تعالى بهذا ينبغي ما يقال لابد
 من القول بكون فعل المبدأ بقدرة على ما هو مذهب المعتزلة او يفتي قدرة المبدأ اصلا على ما ذهب
 اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضرورية بين حركتي الرعدة والبطش وحركتي الصدود
 والزلزل والحاصل انما ظنوا بوجود صفة شائها التجميع والتخصيص والتأثير ولا امتناع
 في ان لا يؤثر بالفعل مانع والزراع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بعدم
 قدرته تامة تعالى مع حدوث المقتدوات على ما هو رأينا وطوت ان قدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو
 رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة
 هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان لما قل بعد من نفسه انه صفة بها يمكن من حركة
 البطش وتركها دون الرعدة لالام بتأني الفعل من بعض الموجودين وتعمده على التفسير
 على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان المتنوع قلدر عندهم مع تعدد الفعل الان يقال الفعل يتأني منه
 على تقدير ارتفاع المنع لافعال يتأني من العاجز على تقدير ارتفاع المنع لا تقول الفعل يتأني
 من المتنوع وهو يحمله في ذاته وصفاته وانما التفسير في امر من خارج بخلاف الساجز فله يتفسير
 من صفة الصفة والالام بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان التام
 كذلك وليس بشاذا لان يقال التوم آفة لم الوجدان كما قيل عليها بدل على انها صفة زائدة
 على المراجع الذي هو واثارها من الكيفيات المنسوبة وابست بطريقي القصد والاختيار
 وعلى سلامة التبيين وابست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان انفسدة
 على البطش هي اليه السليمة وعلى المنى هي الرجل السليمة وهذا ماقالا القدرة بمعنى القادر
 وان لمسر انها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور قلما يصح في قدرة

٦ بها وبكونها صفة غير المراجع وسلامة
 النية توجد في بعض الذوات دون
 البعض وعلى بعض الافعال دون
 البعض

بعض المقدورية أي كون الفعل بحيث يمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن العتري أنها عبارة
عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الإمام الرازي وأعرض على ما ذكره القوم من أن غير
بالضرورة بين حركتي البطش والعشة وما ذلك الوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض
الأفراد دون البعض كالفردية على الكتابة زيد دون عمرو وعلى بعض الأفراد دون البعض
كالفردية على القراءة دون الكتابة بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لانتفاع
العدم حال الوجود وأيضا حصول الحركة حال ما خلفها الله تعالى ضروري قبله محال
ثابت بالاختيار وأيضا حصول الفعل عند امتزاج الدوامي محال وعند عدم الاستواء يجب
الترجيح وينتج المرجوح فلا تثبت الحركة والجواب أن الضروري هو لتفرقة بين التمكن من الفعل
والتمكن بالفعل أن نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة لرمش
وصاحبه أن الجواب والانتفاع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب
أن الله تعالى خلقه أو لم يخلق أو بحسب ترجيح دوامي الفعل أو التمكن من فعله في نساي الطرفين
بالنظر إلى نفس القدرة (قال البحث الثاني ٣) اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة
على الفعل تكون قبله أو معه فذهب الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل
لأنه وأكثر امتزاجا في الهائل الفعل ثم اختلفوا في أنه ما يجب لها إلى الحانة وجودا بقدرتنا
وجودا لأول أن القدرة عرض والعرض لا يتيقز فلو كانت قبل الفعل لانتهت حال الفعل
في زمن وجود المقدور بدون القدرة والمطلوبون أنه وهو محال ولابد التفتت أقدرة "قدية"
لأنها أبست من قبل الأعراض واجب بعد تسليم امتناع بقاء العرض أن المحال هو وجود
المطلوب بدون أن يكون له أصل والازم هو وجوده بدون أنه وندالة بل مع سبقها واستحالة
ذلك نفس المتنازع ولوسم فيجوز أن تنعدم القدرة ويصحت مثلها فيكون ما جاء به جلالا لاشمال
على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم والميل والتقي ونحو ذلك لا نزاع في جواز سبقها
على متعلقتها وقبيل نظر لان وجود المقدور حيثما أملا القدرة الزائدة فيعود المخذور وأولها أنه
وهو المطلوب لم يلحق أن الكلام الزاوي على من يقول بآثار القدرة الحادثة التي أن الفعل
حال عدمه بمنع لاحصاء اجتماع لوجود العلم والميل ولا شيء من الممتنع بقدره فإلا لكانت
القدرة قبل الفعل لكأن الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه كون
القدرة معه لا قبله عفو والوجهان متقاربان وجوابهما بدين النفس بالقدرة القديمة لأن زائد
بل امتناع الفعل حال عدمه وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه مطلقا وغير واقع فممنوع
لكنه لا ينافي المقدورية فإمكان الحصول من التنازع وإن زائد لمتنازع في زمان عدمه وكونه
غير واقع فممنوع بل هو ممكن بل يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا
كقوله بل قاله بمنع مع القصور وبشرط أنه ممكن حال القصور وقبيل ما يزيل القصور ويحصل
القيام واحتمت المتكثرة بوجود الأول أن القدرة لم تلتحق بالفعل إلا حال وجوده وعنده زائد
بمحاذ (١) الإلهام لا يجد ويحصل له أصل لأن هناك تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف
لأن التكليف بالفعل لا يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لأصل حصوله الحاصل فإذا كان
الفعل قبل الوقوع فمقدور كان جميعا بالتكليف الواقع تكليف بالابطاطاق وهو باطل بالاتفاق
لأن الغالب هو ما زل قبل وقوعه فضلا عن عزمه (٣) كون جميع الممكنات الواقعة مدرة الله تعالى
قدرة لا ينفصلر للزلازلي بالضرورة فإن قبل المتكثرة لا يقرلون بقدرة القديمة فلتا
لا بل المتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولوسم فيكون الزاوي والجواب عن الأول بعد
تسليم أن معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل الإلهام هو أن المستحيل بحدوث الوجود بوجه

٣ القدرة لما : : : على الفعل لا يوجد
قبله خلافا للمتكثرة تأنها عرض
فلا يتيقز إلى زمان الفعل بخلاف
القديمة ولأن الفعل قبل وجوده
ليس ممكن لانتفاع الوجود مع عدمه
واستلزامه من وقوعه الخلف ورد
الأول بعد تسليم امتناع بقاء العرض
بالمراد القدرة السابقة لمستقرة
بفقدان الأشكال كالميل والميل والتقي
ونحو ذلك بما عاين في الفصل وفاقا
والشأن بانقضاء القدرة القديمة
والميل بل الممتنع والمستلزم الخلف
هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحتلال
عدمه بل يعرض بدل عدمه الوجود
واحتجت المتكثرة بأنها لو لم تلتحق
بالفعل لم يكن الوجود
وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة
القديمة واجيب عن الأول بما سبق
ومن ثلثي بالانتماء في المكلفه
أن يكون متعلقا بالمدرة تعالى
بلا يمكن كإمام الكافر دون خلق
الاجسام من الصفات بمعناها
القدرة

حاصل بغير هذا الإيجاد وإما بهذا الإيجاد فلا ومن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون عاجزا صدور عن المكلف مقدوره لا في الجملة كما كان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه ولا يصح تعلق قدرة الصمد به اصلا وقرئ من هذا ما يله ان معنى كون المكلف مشروطا باقدرة ان يكون هو او صمد متعلق القدرة وهما قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما هم لو كانت القدرة القديمة والحديثة متماثلتين لمازمن من كون الثانية مع الفعل لانه كون الاول كذلك وقد يجاب عن الكلام انه في تعلق القدرة والازل انما هو نفس القدرة وكونها قديمة ساجدة لاشياء كون تعلقها مقاربا حاديا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قبله لا مدى ان القدرة قديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتصلق بلافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتصلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد اعتراض المواقف بان فيه التزام ما لم يتم الحال مع بيان سبب له في القدرة اقدية فليجوز في الحديث ايضا عيب آخر وبان الفعل في الازل والاربع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فليجوز تعلق القدرة به فلزم في المقول ان يكون الفعل في زمان السابق دون اللاحق ثم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا لان قادرا على كذا مع كس من فعله وتركه وهو بآخرة نفس القدرة لا بالشيء الذي نسب الى المقدور كان صدور عن القادر وانما نسب الى القدرة كان ايها المقدور وان نسب الى القادر كان خلقه وإيجادها فانه امتناع لان ما حدث في حق القديم ايضا (قال ويترفع عن على كون القدرة مع الفعل ان الزمان في) أي الذي منع من فعل يصح صدوره عند في الجملة لا يكون قادرا عليه حال الامم كائين الذي هو عاجز عن الفعل والقدرة الواحدة لا تطلق بمقدورين سواء كانا صديقي او عليين او غيرهم فانما يجد في نفوس عند صدور احد المذكورين غير متجدد هـ صدور الآخر وامتنع به ان يريد المناقاة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام انهم فهم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فمعين واحد وان اردت انما الحديث باداءات والمفهوم او كون القدرة تسامحهم مع التمكن المستلزم معه الا خلاف كما رلفظ القدرة قولنا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المصنفات التي ان المزمع قادر والماع لثبات اقدرة وتوagliها في المقدور سواء كان المانع بل ما بالمع عدها كثافة شروط وقوع المقدور او وجود اصد له كالمكون للحركة او مواد لا ضد كائنات المواد للحركة "سلبية المضادة للحركة الدلوية واستدلوا بانظر في الضرورة بين المبدء المزمع من الشيء والزمن الباجر عنه وما ذلك لا يوجد القدرة في المقيد دون الباجر وبان المقيد لم يقدّر في ذاته وتغير في ذاته ولا صفاته ولا يطرأ عليه ضد من اعداد القدرة وقد كان قادرا حال اشئ مكانه عند التعلق ان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا على الذي جرى السادة بمخالف القدرة في المقيد بارتضاع القيد بخلاف الزمن المتاجر منه وادرك ان ارتضاع لا يخرج مكاننا بل في بحر المادة ذلك وعن الثاني بمنع عدم اتغير في الصفة واتفتت المعرفة على ان القدرة الواحدة تتصلق بالثلاث لكن هي مرمر الاطلاء وتتغير وقوعها في محل واحد بحدثة واحدة وفي وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضد في جز أكثرهم ان ذلك المقدور حيث لم يكن من تركه فتردد او بها ثم فرغ تارة ان كلاً القدرة اقدية بالقلب والقدرة لقائمة بالجوارح تتصلق بجميع افعال عملها ومن محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتصلق بالاداءات والامتدادات متلاذون والحركات را. عقداوات والائمة بالجوارح على لعكس

٦. في الفعل لا يكون عادداً بل كان
 وان القدرة الواحدة لا تتعلق
 بمشورتين وان لا يكونا ضدتي وكانت
 المستقلة الفرق بين المتبدد والزم
 ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات
 اوصفة لا طاراً منه للقدرة وانفقوا
 على انها تتماثل بالثمة ثلاث لكن
 على تعدد الاوقات وجوز بعضهم
 تعهها بالعدد في على البذل وتردد
 ابو حاشم فجوز ثمة تماثل كل
 من انشائية والضوئية بتعلقها
 دون مسافات الاخرى وثمة
 لمساهاها من غير تأثير في تعلقات
 الاخرى وثمة تخص الحكمين
 بالثمة والحق ان في ريد القدرة لقوة
 الى هي مبدأ لا فبالبطريق الاتحاد
 ونسعى المنة اؤثرة اوطريق
 جري الة وتسمى الكامنة فهي
 فعل الفعل و منه و منه وتعلق
 بالمفوضين ونسبها الى الضمير
 على السواء وان اياها الى السبعة
 جلي شراً ثمة ثمة ثمة ثمة
 الوجهين فهي مع الفعل والتماثل
 بعدد وبن اختلاف الفراط
 بالنسبة الى المقدورات ثمة

وتارة ان كلاً منهما يتعلق بالجميع الا انه لا يؤثر الا في افعال محله فلا تامة بالقاب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يشتر اتحاد افعال الجوارح وبها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح انكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعاً وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الآخرين اشار في المتن بقوله وتارة يخص الحكمين باخيلية واراد بالحكمين الثاني بوجه افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ويحل الاخرى ولورد الامام الرازي كلاماً حاسماً انه لا يريد بالقدره القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل التل وفيه وبعبارة وفي جواز تعلقها بالصدق وان اراد بالقوة اني كملت جهات تأثيرها فلا خلاف في كونها مع الفعل بالزمان لاقب له وفي امتناع تعلقها بالصدق بل بالمقدورين مطابقة ضرورة ان الشرائط الخاصة لهذا غير السرائط الخاصة لذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدره في مادة بمعنى الاتحاد فسرنا التأثير بالمادية بما يحكم الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة وذلك بمحصول جميع الشرائط التي جرت اعادة بمحصول الفعل عندها فصار الماثل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوماً او معها عادة مضافاً ويعدون ذلك سابقاً (قال المصنف ثلاث ٢) المجهود على ان الجهر عرض ثابت مضاف للقدره لا يتعلق بان في الزمان معنى لا يوجد في المنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وحسب اني هاشم هو عدم ملاك القدرة وليس في الزمان صفة متعينة تضاد القدرة بل الفرقان الزمان ليس بفساد والمنوع قادر بالفعل اذن شانه القدرة بطريق جرى الصادة على ما سبق ويتفرع على كون الجهر ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاخرى من انه لا يتعلق بالوجود لا قدرة لان تعلق نصفه بالوجود بالمعلوم دخل في محض فحيز الزمان يكون من القصور الموجود لا من التقييم المدموم ولا خفاء في هذا بكارة وان الجهر على تقدير ان يكون وجوداً وان لم يبق عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعلوم كالمعل والارادة ولهذا اطلق العقلاء على ان يجر المحدثين لما رضى انما هو عن الاتيان بطله لانه السكوت ورك المعارضة والقول باشتراك لفظ الجهر بين عدم القدرة فيكون عدمه متعلقاً بالمدموم دون الموجود وبين صفة تسلب الفعل لا قدرة فيكون وجوداً يتفق بالوجود دون المدموم بخلاف العرف واللفظ واسلم الكلام فيه هو المعارف النافع الاستعمال (قال وفي تضاد اليوم لمة زبدة ٦) لا خفاء في جواز بعض الافعال عن الزمان وامتناع لاكثر واختلافاً فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقوله وان التوهم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهاباً الى التضاد كالمعل والادراك وتوقف القاسمي وبعض الاصحاب والمعتزلة في القدرة مفرطت وتفاصيل لا تطول الكتاب بذكرها لانها يضادها الخلق (١) يريدان من الكينيات الثنائية الخلق وفهمه تلك تصد بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكل رتبة فغير الزمان من صفات انفس لا يكون خلقاً كضبط الحليم وكذا اتراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة ككافة الخاتبة او يكون نسبتها للفعل واترك على السواء ككافة القدرة او يشتر في صدور الفعل عنه ان يكون رتبة لا يفضي الى احوال الكرم وكما كرم اذا قصد العطاء الشهيرة ولما كانت لقدرة تصد عنها الفعل لا بسهولة واسمعتنا عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهور وهذا ما قال في الجهر بان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها (قال ومنها ١) من الكينيات الثنائية اللفظ والامام وتصورهما يدعي كثر لوجود اتين له وقد ضمنا قصدا الى تعيين المحي

٢ الجهر ضد القدرة لا عدم ملكتها
هو راي ابي هاشم لما نجد من الفرق
بين الزمان والمدموم مع اشتراكهما
في عدم اقدرة وله ان ينع ذلك في
المنوع او يحصل الفرق ان من شأنه
القدرة بخلاف الزمان ويتفرع على
التضاد ما نقله عن الشيخ وان كان
خلاف الظاهر ان متعلق الجهر هو
الموجود حتى ان الزمان عاجز عن
القدرة بمعنى ان فيه صفة تستعقب
القدرة لا عن قدرة وبطله القطع
بين جهر المحدثين انما هو عن الاتيان
بمثل القرآن وانما استراك اللفظ
بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف
اللفظ
٣ قد يصدر عن الذات بعض الافعال
ويشع الاكثر من
٤ من جهة له ملكة يصدر بها
لا حال عن انفس بسهولة من غير
روية وان نسبتها الى الطرفين لا تكون
على السوية
٥ اللفظ والامام وهما يدعيان وقد
بضمنا بادراك الملايم والتساق
من حيث هما كذلك فيها
نوعان من الادراك احدهما فيها
اضافة يختلف بالقياس الى المدرك
واصابة لذات الملايم والمسا في لا
صورتهما والحق انما نجد حاله هي
القدرة ونعم ان نعمة ادراك الملايم واما
انها نفسها او امر حاصل به وهل
يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر
بالخروج عن الحالة الفعيرة الطبيعية
ويطه الاستاذ باصابة مال او
مطالعة جمال من غير طلب وشوق
متن

وتلخيصه فيقول اللفظ ادراك الملازم من حيث هو ملازم واللام ادراك الثاني من حيث هو ملازم والملازم
 الشيء كما في الحاصل اعني الامر اللاحق كالتيكف بالملامة للذاتة وتعلل الاشياء على ما هي
 عليه لعلها لا يكون لها كمال فيكون لا شيء قد يكون ملازما من وجه دون وجه فادراكه لامن جهة
 الملازمة لا يكون لانه كالصراوى لا يتخذ بالخلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملازم لا الى مجرد
 صورته فان قيل اما لا غير اللفظ ولذا كان لا قرب ماثل ابن سينا ان اللفظ ادراك وتبيل الوصول
 ما هو عند المدرك قال وخبر من حيث هو كذلك واللام ادراك وتبيل الوصول ما هو عند المدرك
 آفة وشعر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك التبيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك
 الشيء قد يكون بمحصل صورة مساوية وبه لا يكون الا بمحصل ذاته واللفظ لا يتم بمحصل ما يراه
 بالذنب بل بشيء يتم بمحصل ذاته وذكر الوصول لان اللفظ ليست هي ادراك الذي فقط بل هي
 ادراك حصول اللفظ للذنب ووصفه له وبه والفرق بين الكمال والخبر هو ان حصول ما يتناسب
 الشيء ويليق به من حيث اقتضاه براه بالذات الشيء من القوة الى الفعل كما في ركن حيث كونه
 مؤثرا خبر ثم المتبر كما يتبعه وخبرته باقتباس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يستغنى كماله
 والخبر يبقى في قلبه وان لم يكن ما فيه وقد لا يستغنى عما فيه فخلا بلتبه وهذا يحصل
 من شيء معين لانه لا يزداد دون غيره وبالعكس فكل من اللفظ واللام نوع من الادراك اختص به
 اضافة الى الملازم اوتنافي يختلف باقتباس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملازم او انافي
 من حيث هو كذلك فالصورة الحاصلة منه وبقي الحسية يتدفع ما يقال ان المرء بعض قد يتخذ
 بالملامة مع نفسها لتلازمه بل يغيبه ويتفرع عن الادوية وهي تلازمه وتتبعه وذكر الامام بعد
 الاعتراق بان اللفظ واللام حقيقتان غنيتان عن التبريد اما نجد من اقتضا حاله نفسيهما
 باللفظ ونعرف ان هناك ادراك الملازم لكن لم يثبت ان اللفظ نفس ادراك الملازم غيره ويتغير
 المتغيرة هل هي معلومة ام لا ويتغير المتغيرة هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال
 والا قرب ارادة لم ايس هو نفس ادراك الثاني ولا هو كاف في حصوله لان الجواب الطبية
 قد شهدت بان سوس المزاج الطب غير مولى ان هناك ادراك امر غير طبيعي وستكمل على ذلك
 وزعم محمد بن زكريا ان المدة عبارة عن التبدل والحروج عن حالة غير طبيعية الى حالة
 طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو مني الخلاص عن الالام وذلك كالاكل
 للجوع والجماع اذ غدة التي اوعيت وابطنه ابن سينا وغيره به قد يحصل اللفظ من غير ما يضاف
 الى حواء غير طبيعية كما في مصارفة مال ومطالبة جالس غير ملبوس في الاكل والتغسل ولا على
 الاجال بل يتم بغير ذلك بانه لا يرتب ولا كليا وكذا في ارك الفاعلة لانه اول مرة
 وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج في ورود المتلذذات
 من الطعام والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شغل
 من الشعور وادراكه كالوهاب السهو اخذ ما بالمرض مكان ما بذات فالالام لذة لا تلبث
 الا بالادراك والادراك الحسي خصوصا الجلي لا يحصل الا بتمامه من اللذة وذلك متى استقرت الكيفية
 الوجدانية ادراك لم يحصل الالام لم يتم يحصل الادراك فلم يحصل لذة والالام باللفظ فلا يحصل
 اللفظ لا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية فلو انها تنفس ولا خفاء في ان كان مراضة هذا الكلام
 بالمثل وذهب ما سبق من الوجهين (فان لم يكن من اللفظ واللام ينضم الى الحسي واللفظ حسب
 الادراك) فانه ينضم اليه فيقتصر فيها عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتيكف
 كالتفكير الذي في الملازمة واغنية القضية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجو الى غير ذلك
 واما التعلل فلان خبر الماثل ايضا لا وهو ان يتبيل فيه ما يستغنى من الواجب تعالى بقدر

٣ والمتى ائوى لان المقولات اكثر
 وادراكه اقل اكل وكلامه من
 الكيفيات الفصاحة لا المحسوس
 في الحسي هو بلتبه او انما نفس
 اللفظ واللام من

الاستطاعتهم ما يشق من صور سطوة المؤتية احسن الوجود كله تمثلا مطابقا خالبا عن
شوايب الظنون والاولم حيث يصير عقلا مستغنيا على الإطلاق ولا شك ان هذا الكمال غير قابل
للبه وهو مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو مكذوبك وهذه هي الفظة العقلية
واما الالم فهو ان يحصل له عند هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو عند ثم اذا تباين
القيتين فاعقلية اكثر كية والقوى كيشية اما الاول فلان عدد تفاصيل المقولات اكثر بل يكاد
لا ينحصر واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه العقول والحس لا يدرك الا ما يتلقى بطواهر
الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكنا الذات السابعة لهما وبسبب هذا
نعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمالات واما ان الالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتألم بالجهلات
فلعله لا تشغله بعض الشروط ولتعود المعية في حصول الادراك لانه او لا فان قيل الحس
من اللذة والالم يبنى ان يد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات الذاتية قلنا المدرك
بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي
من جنس الادراك والنيل فلا يميل للمواساة الفاضلة الى ادراكها (قال والحس من اذ لم يسا)

٢ وحصر ابن سينا سببه في تفرق
الاتصال وسوء المزاج المتخالف للماروا
البارد لال الرطب والياس انفعالين
فهم قد يولم لراس بالعرض لاستنباحه
لشدة انقباض تفرق الاتصال
بمخالف الرطب فان ما يستعقبه من
التقدم انما هو بالمادة بخلاف التقى
اعني ما استغرق جوهر العضو
وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج
الاسلي وذلك لان شرط انفصال
الحاسة عن المحسوس المتخالف في
الكيف متن

الشيء يسمى وجه ٢) لاشك ان لفظة اللذة او الالم بحسب الفظة انما هو للحس دون العقلي واما
بحسب العرف فالتفاسر انه بحسب الاشتراك المدعى حيث يؤخذ الادراك اتم من الاحساس
والتفعل ولا بد الاضطرار بان للمعرق قد يحتل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان
الحاصل بهذا العقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملائم لانفاد واما الثاني فوهية
الحرارة الثريسة وليس بمدركة وان كانت خاصة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فيمكن هناك
انفعال وشعور فلم يكن الالم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحس خاصة واما الالوج
فمن الحس في اعرف ايضا بل الاظهر واختصاصه بالحس على ما صرح به البعض وان كان
ظاهر كلام ائمة الفسفة له براد الالم قلنا قلنا الحس من الالم سيما الحس يسمى وجعا
وافقت كلمة الاطباء على ان كلال من تفرق الاتصال وسوء المزاج المتخالف يقع سببا للوجع
في الجفلة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستفراغ واما بالاستدلال وان كان من بينا وهو ادراك
العضو منه وهي بالمزاج المتبدل والهيئة التي بها يتلقى الافعال على ما يجب فالتساقي لهذا
الكمال يكون ببطلان اتصال المزاج وهو سوء المزاج او الهية وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا
في ان كلالها يصلح سببا بالذات كما يكون بل عرض وهو مذهب ابن سينا والاسباب بالذات
هوت في الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا
هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من لطايع او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء
المزاج فقط وتفرق انما يكون سببا بواسطة وال هذا عمل الامام الرضى وجعل من امتاخرين
وعلى كل من المذاهب اختلفات واعتراضات عرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في
شرح الشافون واشترط ابن سينا في سوء المزاج الالم ان يكون حار او باردا الرطب اربا يسا
وان يكون مختلفا لا تشقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفطرية
وفيه بحث لانه ان ارد انفسا ليست فاعليتين والالم بالذات فاعل فيشكل فيعمل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكلاهما لكثير من الامراض فلو كنا مبينين للوجع بذلك المعنى من غير
توسط تفرق الاتصال فلا يفسر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات
بمعنى المؤثر باطبع فلا دليل على كون الالم والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان ارد ان الوجع
احساس او الاحساس افعال والافعال لا يكون الا عن فاعل وهما يسان الكيفيات الفاعلة فيشكل
بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل الحاق لقوم على افعالهم من الكيفيات المحسوسة

بل أوائل اللوسات فقد خرجوا من احدثا لكون متناقضين قادرين على ما كان ذلك
 يكون الما ثم ذكر ان سوا المراج اليايس قد يكون موالا بالعرض لانه قد يتبعه لسنة
 التقيض تفرق الاتصال الموالا بالذات واعترض بان الرب ايضا قد يستتبعه بواسطة التقيض
 اللازم لكثرة الرطوبة المخرجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة
 التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها ولما انشأ في فلان سوء المراج التفرق
 غير مولى ولذلك يسمى بالتفرق والمستوى حيث شا به المراج الاصلى في عدم الايلا م وذلك
 لانه عبارة عن الذى استقر في جوهر العضو وابطل المقالمة وصار في حكم المراج الاصلى
 فلا انفصال فيه للحاسة فلا احس فلالم وايضا الما فاما تحقق بين شيئين فلا بد من بقاء
 المراج الاصلى هنديد ورود التريب ليحقق ادراكا لكيفية متافية لكيفية العضو فيحقق الالم وايضا
 الله في اشد حرارة من القى لان الجسم الصلب لا يسخن الا من حرارة قوية ولانه يستعمل
 فيها مبردات اقوى مما يستعمل في القى ولانها تؤدى الى ذوبان عطرط من الاضضاء حتى
 الصلبة منها وصاحب القى لا يبعد من الالتهاب ما يبعده صاحب القى وما ذلك الا لكون سوء
 المراج التفرق لا يمس به وايضا السخى في الشتاء يشترط منه من الماء القاتر ويتاخر في غم انه بعد
 ذلك يستلذه ويستطيعه ثم اذا استعمل ما دام انما تفرق ثم بعد ذلك يستلذه ثم ان استعمل الماء الاول
 استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا واهل ان سوء المراج الخلف قد لا يرجع الى لا يدرك بالكتابة وذلك
 اذا كان حدوثه بالندريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به ويتاخر في ان زمان
 الشاقي تكون الزيادة على تلك الحدة غير مسعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث
 دفعة واحدة لكثرة يكون مدر كالم يسر د را كهم مادام مختلفا (قالوا واعتراض الامام ٢) اشارة الى دفع
 شبه التي اوردتها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فهنا ان التفرق يرافد الاتصال
 وهو عدى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى وجوابه ان الاتصال المراد في التفرق ليس هو
 عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدسيا ولو سلم فلا محالة يلزمه
 كون هيئة العضو فاقدة كاله الا ان في واماكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته
 بمعنى انه ليس بتوسط سوء المراج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن
 كمالها ولو لم يخالده لايمن ان يكون معدوما ليشع كونه علة للوجع ولو سلم خالفا ردا بالسبب
 ههنا المعدى الفاصل لاعداد العضو لقبول الوجع لالا موزر الموجد ولا امتناع في ان يكون
 التفرق المعدى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المراج ومنها انه لو كان مسببا للوجع
 لكان للانسان دائما في الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاضضاء والصلل لان الاضضاء
 والنور انما يكون بتفوق الغذاء في الاعضاء والصلل انما يكون بانفصال اجزائه عن الاعضاء لا ينفصل
 هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم الا يمس تأله سببا وقد حسا ر ما لوفا بدوامه لا تقول
 كل تفرق وان كان صغيرا لكن جعلتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حين ما كان ما لوفا غير مولى
 لكان كل تفرق كذلك لان حكم الاشغال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تفر عنه
 الا بحسب الزمان واللازم باطل لا يقطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة
 لا يمس منه بالام الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المراج وجوابها نالنا في كون تفرق الاتصال
 سببا للوجع بالذات انه نفسه تعلم امله بحيث لا يختلف الوجع عنه اصلا بل نفى ان القصد
 المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التثبات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير
 مستترا ما لوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه متافيا لكيفية العضو فهو مولى بلذات بمعنى
 عدم التوقف على سوء المراج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كاله الا ان في

٢ ارأى بان التفرق عدسى وبان
 في دوام الاضضاء والصلل تفرقا كثيرا
 في الاضضاء مولا وان الامام قد يتاخر
 عن التفرق كما في القطع ما هو في غاية
 الحدة مدفوع بان التفرق حركة
 بعض الاجزاء عن البعض على ان
 المبتنع سببية المعدوم دون العدى
 خصوصاً في المعدوم والمراد ان
 القدر المحسوس من التفرق اذا كان
 في عضو حاس مع الشعور والتثبات
 النفس من غير الف واستمرار وقد
 ادرك من جهة كونه متافيا فهو
 مولى ولو بواسطة استبضاعه فقد ان
 هيئة العضو كاله الا ان في
 لا اشكال . منفي

يؤخذ يميز زمان يكون التفرق في الاختداء والحمل قدر ما يدرك كالمس أو يكون مألوفاً لا يصير
ولا يدل أو يكون ادراكه لا من جهة كونه متافياً وتفرقاً بل من جهة كونه ملائماً وانما لا بد من بقاء
بالجهة والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من عدم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر انفساد
كيف والتفرق في الغذاء لطبيعي دائم في اجزاء صغيرة مألوف يثبت عليه البدن مصالح كثيرة
وقطع المضروب كذا وما قطع المضروب يصاب بالذوق في غاها الحدة فان كان مع الفضايل
النفس واشهر فلا نسلم تأخر الدائم وإن كان بدونه فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكره
الى امرهم شريف كانا مل في مشيئة عليه او خبيس كالقلب بالزبد والنظر في اوتو سط
كالابتلاء بوجع اقوى والوقوع في مرض كذا والاهتمام بهم ديني وبعدم الادراك لما يلجوع والاعطش
وكثير من المؤذبات وكذا المستلزمات ومنها له لو كان مدياً لكانت الجراحة العظيمة قري ابلا ما
من لسة المقرب لكونه يتفرق في الجراحة ١٢٠ وجوابه ذلك انما يلزم لو كان المصلحة المقرب ايضاً
لتفرق اتصال وهو ليس ملازم لجواز ان يكون للمحصل بواسطة العجبة من سوء مزاج مختلف
اقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال
من الموضوع لها سليمة وليست كالة اولئك يد الناس في تصديق بل التنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة وانخص بالراسخة كما عزم البعض على ما قال
في التنبيه انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجري
الطبيعي غير ما عزمه فلا بد من راسخة بالاشفاق وهذا ما قيل ان جنسها هو السليمة بالحال
او الملكة وليس هناك شك في ذني للصحة ولا في مرضي على ما قال الامام له لا يلزم من الشك
في تدراج الصحة تحت الاحمال او الملكة شك في كونه من مقومات الصحة بل في بعض حوارثها
لان الخالصة بين الاحمال والملكة انها هي بمرض ارسوخ وهدمه وانما تقدم الملكة على الخالصة لذكر
مع انها متأخرة عنه في الوجود فليجب تكون الكيفية او الاحالات تصير ملكة لان الملكة ارسوخها
اشرف من الاحمال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يرفع اختلاف في كونها سليمة
بخلاف الاحمال ولانها غالبة في الاحمال رافضة متقدمة في العلية وهذا التعريف يسأل صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضاً وهو ما ذكركم افعاله من الجذب
والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الاحمال والملكة اتحدوا فان من الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات النفس الحيوانية على ما مر حواجه وعلى هذا يكون في تعريف الصحة تكرار الهمم الا ان يرد
بالمملكة والحال ارسوخ وغير ارسوخ من طوائف كثيرة او يرا بالانفس من الحيوانية والنباتية
وتاكلا خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع آخر من القنون ان الصحة هي ما يكون بها
بدن الانسان في مزاجه وزيده بل يجب تصديده ان افعاله كاله صحة سليمة فحق على ان الصحة
المقصود منها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خصوصاً
عن الآفة وكرهها على المجري الطبيعي على ما يناسب المعنى القوي فلا يكون تعريف صحة البدن
والضروب بها تعريف لشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن
غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوة تصدر عنها الافعال
مضربان المبدأ هي تلك الملكة والاحمال وقوله من الموضوع مشرب له الموضوع اعني البدن
او الموضوع فاجب عنه توجيهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع غايل والمعنى كيفة
تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وتليهما ان الموضوع في قول والصحة
واسطة بميزة الله تعالى عليه والمعنى تصدر لاجلها واسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه

بالصحة والمرض اما الصحة فمرادها
ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر
عنها الافعال من الموضوع لها
سليمة يعني ان جنسها الكيفية
النفسانية هو ان كانت بصفة ارسوخ
او دولها لا كما هو رأي البعض
من تخصيصها بالراسخة على ما قال
في النفس ملكة في الجسم الحيواني
تصدر عنه لاجلها الافعال فغير
ظاهرة وقد علمت لانها اشرف
واغلب والتفق على كونها سليمة
وغير زعم الامام من شيواها صحة
ايات دخول من في الملكة والحالة
واما تخصيصها بالانسان فيقال
انها هيئة يكون بها بدن الانسان
في مزاجه وتزيده بحيث يصدر عنه
الافعال كلها بصحة سليمة وبالفكر
الى انها المصوت عنها في الطب المراد
بالصحة والسلامة المعنى القوي دليل
الاستدلال الافعال فلا دور والدلالة
بكلمتي ومن على مبدئية كل
من الاحمال والحال بنية هي ان الاول
عاطي والثاني داي اولاول الى
والثاني فاعلى واما المرض فاجله ثلة
ملكة او حالة مضادة للصحة وثلة
عند ملكتها يتادى له قد يطلق
على زوال الصحة وقد يطلق على
ما يحدث عنده من المبدأ للآفة
في الافعال وعلى تدريجاتها فمما
من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر
عند تعداد انواعها ما يدل على ان
كلها من الالمرض خاصة من قيل
المقصودات او غير الكيفيات وهو
تسليم

أر القوي الجسمانية لا تصد وجنها افعالها لا يشركه من موضوعاتها فليس هو الشار
 والثابتية فلا تكون النار مسنة فالمراد ان الصفة على لصيرة لابد من مصدرها لفعل السلم
 وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني وأوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام
 اوضح في التمثيل من الباء وهي من غير فاعكاح الاعراض عنها في غاية الظهور والامام انما اراده
 على عبارة الاول فاذا ذكر في المواضع ان الصفة ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها
 سليمة وان الامام اراد عليه هذا الاعراض ليس على ما ينبغي واما لمرض فقد عرفت ان من سببها هيئة
 مضادة للصحة اى ملكة او سلة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة ذكر في موضع
 من الشفاء ان المرض من حيث هو عرض بالحقيقة فهو عدم لست اعني من حيث هرسه مزاج
 او الموهنا من حيث بلزيمها مقابل الملكة والعدم ووجوده التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
 هو ان الصحة عند هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة
 هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاول وزوالها فبينهما
 تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة السالبة فتقابل التضاد وكذا في بيان لفظ
 المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة في أحدهما يجوز في الآخر والا فلا شكل بمجه وقيل المراد
 ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التعقيد وهو العرف الخاص على ما مر او تقابل التضاد
 بحسب الشهرة وهو العرف السامى لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد
 ولا يمكن ان يربطهما كالتوجية والفردية لا بحسب التعقيد بل بزم كونهما موجودين في غاية التعارف
 تحت جنس قريب وقصرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احدا الضدين في التضاد المشهورى
 قد يكون عدم الآخر كالسكران لمركة والمرضى للصحة لكن قوله هيئة مضادة لا يشتر بان المرض
 ايضا وجودى والصحة ولا خفا في ان بينهما غاية الخلاف فميزان يميزا ضدين بحسب التعقيد
 منذ رجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعراض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
 الاعراض المقررة ثثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها يداخل تحت
 الكيفية النفسانية لسمائة بالخال اوالملكة اما سوء المزاج ففلاهما نفس الكيفية المريئة في بها
 خرج المزاج عن الاتصال على ما يصرح به حيث ينال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
 المحسوسة اما اتصال البدن بها وهو من مقولة ان ينفضل واما سوء التركيب ففلاهما عبارة عن مقدار
 او عن عددا ووضع او شكل او انداد يجرى تحت الافعال وليس شيء منها يداخل تحت الخلال والملكة
 وكذا اتصال البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقوله برأسها والشكل
 من الكميات النفسية بالكميات والاتصاف من ان ينفضل ولم يترس للانسداد وكله يصح
 من الوضع او ان ينفضل واما تفرق الاتصال ففلاهما عددي لا يدخل تحت مقولتهما صلا ولذا لم يدخل
 المرض تحت الخلال والملكة لم يدخل الصفة تحتها لكونه متدا لها هذا حاصل تقرير الامام
 لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق اتصال اما من المحسوسة او الوضع
 او عدم التركيب فانه اختصاص تحت والمعدن به لم يتديا في المحتللات لظهور بطا لاهلها ظاهر
 البطلان لان قولنا سوء التركيب امعة لا يدخل بالافعال او عدم او وضع او انداد يجرى كذلك
 ليس بينا المحتللات بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب به قد تسليم كون التضاد حقيقيا تقسيم
 المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود به كيفية نفسية تحصل عند
 هذه الامور وتسم باعتبارها وهذا ما قبلها من اجات اطلق عليها اسم انواع وذلك كما يطلق
 الصحة على اعتدال المزاج والمزاج لتدل مع ثمن المحسوسات (قال المصنف) فاما اختلاف في ثبوت
 الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وصلة لا يصدق عليها الصحة

في المرض ان كان عدم سلامة
 الاتصال المريئة الواسطة وان كان
 افد الجميع ثبت متن

والمرض كالم والقدر والحيوة الخ غير ذلك لا يصح ان يكون في شئ حال لا يصدق فيها على البدن
 به صحيح او مرض بل يصدق في عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فثبت على النوس كالتاثيرين
 والمشايع والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورواه ابن سينا ما يدل على المشراط التي
 يصيبان تراعى في حال ما هو وسط وما ليس به وسط وهو ان يمرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد
 بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة واحدة باعتبار واحدة بعينها فان فرض انما هو واحد واعتبر
 منه عضو واحد او اعضاء سبعة في زمان واحد ويجوز ان لا يكون متدلل المزاج سوى التركيب
 بحيث يصدق منه جميع الاطفال التي يثبت ذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك
 واسطون ان كان لا بد من ان يكون متدلل المزاج سوى التركيب او لا يكون متدلل المزاج سوى التركيب
 اما الشئ واحد ما دون الآخر او لا تغايرهما جسا فليس بينهما واسطة هذا كلاما وقد اعتبر في
 المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما كونها سليمة عن علم الصحة اى هي بدلا سلامة جميع
 الافعال او من هيئة بها يكون شئ من الافعال مآوفا ولا خفا في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر
 في المرض ان يكون جميع الاطفال غير سليمة بان يحصل جارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو
 اعنى الطبيعية والحيوية والنفسية مآوفا فلا خفاء في ثبوت الواسطة بل يكون بعض افعال
 العضو سليمة دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء ثبوت الواسطة الظاهر وعلى هذا
 يكون الاختلاف مبنا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشر بل يثبت على الاختلاف
 في تفسيرها حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن ان الواسطة اراد بالصحة كون العضو
 الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث يصدق رضىه افعال
 سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اجتهد اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها
 سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مآوفا وفي كلام ابن سينا ما يشر بل يثبت
 على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القاتون انه لا يثبت الحلقة الثالثة ان يصدقوا
 الصحة كما يشهدون ويستعملون شروطا ما بهم اليها حاجتها وذلك مثل المشراط سلامة جميع افعال
 تخرج صحة من يصدق رضىه بعض الاطفال سليمة دون البعض ومن كل عضو تخرج صحة من بعض
 اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت تخرج صحة من بعض شئاه ويمر من صيفا ومن غير
 اعتماد قريب لوالها تخرج صحة المشايخ والاطفال والاقاربين (قال ومنها الفرح v) قد تخرج من
 النفس كهيئة تابعة لاضطرابات تحدث فيها ما يرمى في بعض قواها من التافه والشار كالفرح
 وهو كيفية نفسانية تبعها حركة الروح الى الخارج البدن طلبا للوصول الى الملد والتم وهو
 ما يبعثها حركة الروح الى الداخل خوفا من موانع والنفس وهو ما يبعثها حركة الروح
 الى الخارج طلبا للارتسام والفرح وهو ما يبعثها حركة الروح الى الداخل هربا من الموتى واقعا
 كان او تخيلا والمرض وهو ما يبعثها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا وهو ما يبعثها
 حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر يتخافه وهو مركب
 من رجليه وخوف فأيها غلب على الفكر تحرك النفس الى جهة فالفكر المتروك الى الخارج
 والشرا المنتظر الى الداخل فذلك قيل له جهاد فكري والتخل وهو ما يبعثها حركة الروح
 الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فرح وفرح حيث يتفنى الروح والاولا الى ان يتم بغير
 ياله انه ليس فيه كثير مضرة فيسقط كثيرا وهذه كلها اشارة الى الماثل من الخواص والوانام
 والاضطرابات وانما عند العقل كثيرا ما يلبس فيفسر بنفس الاضطرابات كما يقال الفرح
 انبساط القلب والتم ابتهاجه والنفس غلبان الدم الى غير ذلك (قال انهم الثالث الكيفية
 المنفصلة بالكيات ٢) وهي التي لا يكون مرضها بل انما الكمال المتصل بالاستقامة والاعتناء

٧ والتم والنفس والظرف والمرض
 والهم ونحو ذلك ولا يثبت فيها
 من

٣ اعنى التي لا تصور عروضها لشي
 الا بواسطة كيفية المنفعة كالاستقامة
 والاعتناء كالتفسير والتعقيب والازاوية
 او المنفعة كازاوية والفردية
 وقد يمد منها الحلقة اعنى مجموع
 الشكل واللون باعتبار ان الشكل
 ينضم اليه كونه هيئة احاطة الحد
 والوجود بالجمع وكذا اللون فبين
 ينضم بالسطح واعتد بهما المركب
 خاصة بما فيه من وحدة بعينها
 ينصف النفس بالحسن والقبح
 من

لفظ والتعريف والقياس السطح وكذا الزاوية على ما سبقت اولكم المتصل كان وجبة والفردية
 لعدم حتى ان تصاف الجسم بهذه المواضع لا يكون الاختيار مافيه من هذه الكليات وقد يمد
 من الكليات المختصة بالكليات الخلقية التي هي عبارة عن مجموع الشكل والون واستشكل
 من وجوه الاول اننا قد جردنا عن الشكل وان كان من الكليات المختصة بكم بناء على كونه
 عبارة عن هيئة واحدة حتى نهاية الجسم كافي الكرة المحيط بها سطح واحد او حدوده اي لهيات
 كافي نصف الدائرة والثالث والرابع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن
 لا تغني عن ان جزءا لاخر احدى الالوان من الكليات المحصورة بالمقابلة للكليات المختصة بالكليات
 والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح وعلى سكون الجسم
 ملوئان سطحه ملون ولا يتناقض بين كون الكيفية محصورة وكونها مخصوصة بكم على ما سبقت
 الاشارة اليه هذا ولكن لا يظهر ان اللون قد يتصف في معنى الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية
 المفردة اذ هو اعتبار تركيب الكليات المختصة بالكليات بعضها مع البعض لكان هناك
 اقسط لا تلاهي مع انهم لم يتدوا بها ولم يمدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا
 لا يتجسع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقيح عدوا المركب
 منها قويا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانعكاس والزوجية او الفردية الى غير
 ذلك الثالث ان عروض الخلقية لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكليات
 المختصة بكم فانها انما تقتصر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
 الى الطبيعي والرباني والالهي والجواب ان الامور العارضة لكمية منها ما هي عارضة لها
 بسبب انها كمية كالاستقامة والانعكاس والزوجية والفردية وهي البصوت عنها في قسم الارباعيات
 ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالملقحة وهذا لا ينافي الاختصاص
 بكم واعلم ان كلامهم متردد في الخلقية مجموع الشكل والون والاشكال النتم الى اللون او كمية
 حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما قويا على حدة (قال بعضهم ٦) الجهد على
 ان الشكل من الكليات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة المدا والحدود بالجسم لا تسمى السطح
 المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والثالث والرابع وغيره ان تقسيم الدائرة
 الى سطح محيطه خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك المحيط مسوية
 وتسمى الثالث بله سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى الشكل واما
 حقيقته فاما تنقسم الى الاستدارة والتثنية والربع وهي الكليات الحاصلة لسطوح المذكورة وليس
 ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب سلب اجزاء الجسم بعضها الى بعض او الى الامور الخارجة يكون
 من قبيل الوضع على ما تقرر ثابت بن قرة ومال اليه الامام وقتان لان الحد ودلست اجزاء الجسم
 يتم لو كان المذكور في امر بغيره حدا حقيقيا هو اعترض على ترميزه بله انما يتناول الاشكال الحسية
 دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو الصلبي له الذات معروض الحدود السطحية كان
 السطح معروض الحدود الحسية وانما خص الصلبي بالذكريون الخط والسطح له الذي يمكن
 تحييه بشرط لا شيء بخلافه انما هو الصلبي في الشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالسطح او الجسم
 والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات الشكل هو الحدود المحيطة
 لم السطح ام الجسم المحيط فيه (يؤيد) (قالوا لا زوية من الكم ٧) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية
 من الكليات لكونها تامة في تقسيمها بالذات ففسروها بسطح محيطه خطان يلتقيان على نقطة واحدة
 من غير ان يتصل الخطان وهذا مراد من قلنا انها سطح ذهبي الى نقطة ولا يخفى ان هذا صادف على

على ان الشكل من الوضع

٧ لقوله القصة ففسرت بسطح
 احاطه خطين يلتقيان على نقطة
 من غير ان يتصدا والمراد انها ما على
 تلك النقطة من السطح على ما صرح
 به من قال هي المعصوب من ذلك
 السطح وربه يجوز ان يكون قبولها
 القصة لالذاتها كافي وقد اتفق فيها
 لازم الكم وهو عدم البطان
 بالتصنيف ولذا ففسرت به هيئة احاطة
 خطين بالسطح عند التقاطع

هو موضع تماس القطعين ايضا من الشكل وليس زاوية فإدراهم انها مايلي تلك التقاطع من السطح
على ما صرح من به قال انها التصديق في موضع التقاطع من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على
نقطة واحدة بالبرهان ان قولها النقطه بالذات بل بواسطة صروضها الذي هو السطح ولعل فخذنا
ما بين كونهما الكم وهو انها تطل بتضيق ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضيق
زيد في الكم لا يبطال له واما الصغرى فلان الحادة تنهي بالتضيق مرة او مرارا الى ان لا يفرج
وكل منهما يطل بالتضيق اما القائمة فلا تفتا ولا تقطع على استقامة بحيث يصير ان خطا
واحدا ولما انفرجة فلما يدهما الى ذلك لان تضيق الكم عبارة عن زيادة مثل عليه
ولا يصح ان يزداد على ما هو اقل منه فلا بد في تضيق النفرجة من زيادة القدر الذي
يكون اتصال القطعين عنده على استقامة فتشغل النفرجة بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب
الاخر لياتي ذلك وايضا لاشك ان الزاوية جنس قريب لثلاثة فلما لم تكن القائمة من الكم لم يكن
الاخر بل منه والصقرون على الصانع الكيفيات المنصبة بالكيفيات فلما غسرها بالهيئة
الخاصة فتمسكت القطعين المحيطين بالسطح المتعين على نقطة ورايت في جبارات المهندسين
من قولها سطحا وبلا تقبيري والمساواة والمساومة بالذات فبني على انهم يريدون بالزاوية
ذال زاوية كما يريدون بالشكل المتكفل فقولون الثلث شكل تحيط به ثلثة اضلاع وما ذكره
اقبل من ان الزاوية تماس القطعين فغناء الهيئة الحاصلة عند تماسهما هو الزاوية بالسطح
واما النصفه فهي جسم يحيط به سطحا يلتقيان بخط او بالهيئة الحاصلة عند ذلك (قال الفهم
الاربع الكيفيات الاستعدادية) الى التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة فليست استعدادا شديدا على ان
يشغل اي تهيؤ لقبول اثر ماسهولة او مرسعة وهو من طبعي كالمرضية واللين ويسمى الاقوة
او على ان تقاوم ولا تلتزم اي تهيؤ للمقاومة وبطء للافعال كالمصاحبة والصلابة وذلك هو
الهيئة التي بهما الجسم لا يقبل المرض ويتأني عن الانفعال ويسمى القوة فلما حاولنا ذكرها
يشمل الصغرى ويخصها فلما كيفة بها يتجمع القابل في احد جانبي قوله وبني ذلك على ان
القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخله في هذا النوع من الكيفيات والجوهر
انها اذا خلفته فالامر المشترك بين الاقسام الثلاثة هو انها استعدادا جماعيا كامل فخواص من خارج
اوبدا جماعيا به فم حدوث امر حدث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة
على الفعل غير داخله في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالمثل تلك الصناعة
واحدة القوة به على تلك الافعال وهما من الكيفيات التفاضلية وبسلاية الاعضاء وكونها في
خلفتها الطبيعية بحيث يصر صفة هاتوا فلها وذلك طوبى القوة على المقاومة واللا انفصال
فلا ينفق قسم تلك التباين ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخله في هذا
الجنس مع دخولها في الجنس تسمى بالانفصاليات اعني الاربع من الكيفيات المحصورة اربع قومها
يحيين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا وجهين حتى على ان الكيفيات المحصورة السبعة
بالانفصاليات والانفصالات والكيفيات التفاضلية السبعة بالثلاثة والحال والكيفيات التفاضلية بالكيفيات
والكيفيات الاستعدادية اربعة اقسام من الكيف متبينة بالذات يتبع صدق البعض منها على شيء مما صدق
عليه الاخر والا فلا يمتنع ان تكون القدر من حيث اختصاصها بالذات الان من الكيفيات التفاضلية
والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة
باسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكرنا ان اللين والاستقامة والانحاء ونحو ذلك من المختصة
بالكيفيات مع كونها من المحسوسات (قال الفهم الاربع في الاية) وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء
في الحيز والقوى في تحريك واحد طرقتان احدهما الكيفيات الاخر فلا سعة ولا قدح في الكيفيات

وهي استعداد شديدا على ان يفعل
كالمرضية واللين ويسمى الاقوة
او على ان يقاوم ولا يفعل كالمصاحبة
والصلابة ويسمى القوة فالشرك
كيفية بهد ترج القابل في احد جانبي
قبوله قبل افعلي ان يفعل كالمصارعة
فالشرك استعدادا جماعيا في كامل
نحو امر من خارج ورد بوجهين
الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم
بالصناعة وقدره على الافعال وهما
من الكيفيات التفاضلية وصلاحية في
الاعضاء وهي راجعة الى الاول الثاني
ان الحرارة قوة سببة على الاحراق
مع انها من المحسوسات وبناهما
على كون الاقسام الاربعة متكيفة
متباينة بالذات من

وهو الكون في الحيز وسلوكه على
طريقين الاول للشكيب وهو يشان
البعث الاول الكون وجوده ضروري
وتوافقه اربعة لان حصول الجوهر
في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر
اخر فان امكن فخلل ثالث بينهما
فاقتضى في تفاوت اقسامه في القرب
والبعد والا فاجتماع ومن اصله
المجاورة والمساة على الاقرب
من

في طريقهم شبه وتعارف فالتجربة الجدي لاطول التكب يذكرها بل تقتصر على ما فيها فتقول
 المتكلمون يسمون من الذين اصاب حصول الجوهر في الحيز بالكونية يصفون وجوده وان انكروا وجوده
 بما في الاعراض السبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والتكون
 لان حصول الجوهر في الحيز امكن بتبعية نسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
 يمكن ان يتوسطها ثالث فهو الافتراق والاجتماع واعتبر امكان تخطي الثالث بين مقتضيه
 لتخطي الافتراق الجوهرين بتخطي الملازمة لثالث بينهما بالفضل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
 مسبوقا بمحصله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بمحصله في ذلك الحيز فالتكون
 فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا لاول في حيز ثان واولية الحيز في السكون
 قد لا يكون تفضيلا بل تشديدا كما في الساكن الذي لا يترك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية
 الحصول في الحركة بل لو ان يتقدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
 فان قيل اذا اضرب في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول
 حركة مع انه حركة ومقتضاها التخطي ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول يقتضيه الحصول الاول
 في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتضييق الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث
 الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه
 ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجهين متضادين في القرب والبعث
 حتى يذهب غايته القرب الى البعثة التي هي الاجتماع ومن استعملها الماسية ايضا على ما وراء
 الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمستر كمن ان الماسية غير المجاورة بل
 هي امر بينهما ويحدث ههنا وتظهر عبارة المواقف يشير بان المجاورة افتراق بحيث طال
 الافتراق يختلف فيه قرب وبعد متفاوتة وبما جازة (قال وقيامه بواحد) قد يتوهم ان اجتماع
 الجوهرين عرض قائم بهما فليزم قيام العرض الواحد بمجلدين فثني ذلك بل لكل من الجوهرين
 اجتماعا يقوم به متفريا بالخصوص للاجتماع الثاني بالآخر (قال واما الحصول) لا خلاف في ان
 قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يمتد بالنسبة الى جوهر آخر قلنا ان يكون مسبوقا بمحصله
 في ذلك الحيز اولى من اخر ليس بمحاصر بل لو ان لا يكون مسبوقا بمحصله اصلا قلنا ذهب
 بعض المتكلمين الى ان الاكون لا تقتصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهر افراد اوله
 يتلقى منه جوهر اخر كونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
 واجاب القاضي وابوها شربله سكون لكونه مما تلا الحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون
 بالثاني والاثالث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤيد مقال الاستاذ انه يكون
 في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بمحصله اخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يمتد ما ذكر في طريق
 المحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد
 عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان
 مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز فالاولى ان يقال انه ان اتصل بمحصل سابق في حيز آخر
 فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا فسكون فبدل خلق في
 السكون الاكون في اول زمان الحدوث وتخرج الاكون المتلاحقة في الاحيان المتلاحقة اعني
 الاكون التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكات وذلك لانه لا يلزم من عدم
 اعتبار ثابت في السكون ان يكون عبارة من مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد بغيره
 من اجزاء الحركة الا ان يبين ذلك على ان الاكون الاول في الحيز الثاني يمثل الاكون الثاني
 فيه وهو سكون ومقتضاها ذلك الاول ويكره هذا الزام بل يقول بتخطي الحصول الاول والثاني
 في الحيز فكلنا في الحيز السابق فليتم القاضي ذلك وذهب الى ان الاكون الاول في الحيز

٤ اذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به
 وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان
 مسبوقا بمحصله في ذلك الحيز
 فسكون اولى من اخر فحركة فالتكون
 حصول ثان في حيز اول والحركة
 حصول اول في حيز ثان متى
 ٦ اول الحدوث فليس بحركة
 ولا سكون فلاحصر وقال القاضي
 وابوها شربله سكون لانه مما تلا
 الحصول الثاني ويزعم كون الحركة
 مجموع سكات لان الاكون الاول
 ايضا في الحيز الثاني سكون والتزم
 ذلك حتى قيل بذلك حركة سكون
 ولا عكس والتضاد الماهوي بين السكون
 في الحيز والحركة منه لا يذهب فانها
 هيئة واحدة في بانه لو صح ذلك لزم
 ان يكون في الحيز الثاني الحصول
 الثاني حركة كالاول والتوهم بان عدم
 المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز
 معتر في الحركة لا يدفع الالتزام
 متى

الثاني وهو الدخول فيه سكوت وبني على ذلك ان كل حركة سكوت من حيث انها دخول في
 حيز يلبي كل يكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة هي السكون فكيف تكون فيه
 اوسع منه الجيب بل التضاد ليس بينهما سكة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز
 والسكون فيه واما بين الحركة والسكون في غلاتنا فغلا فغلا لانها عبارة عن الكون
 الاول فيه وهو مماثل للكون الثاني الثاني هو سكوت بالاتفاق واعتراض الاعمى في جميعها
 المصولين وانما هما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لاما
 لانهما اخص صفاتهما التسمية فكيف والموصول الاول في الحيز الثاني حركة واما
 لكونه خروجيا في الحيز الاول فلو كان مماثلا للموصول الثاني فيكون ان يكون هو ايضا حركة
 ولا فائز به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالموصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق
 على الموصول الاول دون الثاني قلنا قدنا عدم الاتصال بالموصول في حيز آخر معتبر في السكون
 فيصدق على الموصول الثاني دون الاول وسأله ان الكلام الزعم ان يقول بمماثل المصولين وبين
 شخصين الثاني سكوت يستلزم كون الاول كذلك وذكر في الجواب انه اذا اعتبر في الحركة عدم
 المسبوقية بالموصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالموصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة
 مجموع سكتات فان اراد ان السكون الذي هو الموصول الثاني لا يكون حيث جزء الحركة
 فليكون عبارة عن مجموع السكتات بل عن بعضها فقط من باب ايهام العكس لان معنى
 قولهم هي مجموع سكتات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها
 وان اراد ان مجرد الموصول الاول في الحيز الاول يكون حيث جزء الحركة مع له ليس مجموع سكتات
 فله وجهان قيل هذا وارد على التعريف الآخر ايضا وهو ان يتصرف في الحركة المسبوقية بالموصول
 في حيز آخر لان الموصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالموصول في حيز آخر او بعدم
 المسبوقية بالموصول في ذلك الحيز اولم يتغير يعني اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا صار عدم ان
 الحركة مجموع المصولين في الحيزين على ما يتضح عنه قولهم انها مجموع سكتات لا مجرد
 الموصول في الحيز الثاني المتبد بالموصول في حيز سابق على ما يضح من ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى
 الاعلى تقديران يشترط في الحركة الموصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الاعمى حيث انه
 لو تماثل الموصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الموصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من
 الحركة كالاول (قال والصحيح ٢) سببي في طريق الخلاصة له قد يرد بالحركة كون المتحرك
 متحركا بين المبدأ والمقصد بحيث تكون جملة في كل آن على خلاف ما قد وما بعده وقد يرد
 بها الامر بالوهم المتبد من المبدأ الى المقصد والتكلم في انتظار الاول قالوا انها الموصول
 في الحيز بعد الموصول في حيز آخر وبنظرنا الثاني انها حصولات متعاقبة في احياء متلازمة
 وبسعي بالاضافة الى الحيز المتعاقبات خروجيا والى اللاحق دخولا ثم منهم من معنى مثل هذا
 الموصول سكونا من غير ان يعتبر في محصاه الثابت والموصول بعد الموصول في حيز واحد وكانت
 الحركة بالثاني الاول سكونا والي الثاني مجموع سكتات وكان الموصول في اول زمان الحدوث
 سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وقصر السكون بالموصول في حيز بعد الموصول فيه فلم تكن الحركة
 ولا جزاؤها ولا الموصول في آن الحدوث سكونا من ظاهر العبارة ان السكون هو الموصول الثاني
 من المصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد به مجموع المصولين كما قد يحمل قولهم
 الحركة حصول في الحيز بعد الموصول في حيز آخر على انها مجموع المصولين قال ثم الحق
 يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الا بصفة محالة لان حقيقة الكون اعني الموصول في الحيز
 واحدة والامور المبرزة حيثيات وهواض مختلفة باختلاف الاضافات والاعتبارات لا تفصل

ان المتحرك بين طرفي المسافة
 حصولات على الاستقرار وذلك
 الاستقرار وان اريد بالحركة ما هو
 الحقيق منها فهي الموصول بعد
 الموصول في حيز آخر وان اريد بالوهم
 المتبد من المبدأ الى المقصد فهي
 المصولات المتعاقبة في احياء متلازمة
 ثم ان جعل السكون اسما للموصول
 من غير ان شرط لبث فالحركة سكون
 او مجموع سكتات وان اشترط فلا
 يثبت ذلك السكون هو الموصول الثاني
 او مجموع المصولين فيه ترد ثم
 الحق ان حقيقة الكون في الاربعة
 واحد وانما التماثل بالحيثيات حتى ان
 الواحد بالشمس ربما يكون اجتماعا
 واقتضا فحركة وسكونا باعتبارات
 مختلفة ومن اطلق القول بتضاد
 الاكوان اراد ان الاكوان المتغيرة في
 الوجود يمنع اجتماعها لان الكونين
 يوجبان تخصيص الجوهر بجزء
 واحد فمثلا لان الوهمين في تضادان
 ضرورية امتناع حصول الجوهر
 في آن واحد في حيزين واما ما كان
 فلا يمتنع وبسبب ذلك على ان
 المبدأ ليست من الامكان والا
 فلا خفاء في اجتماعها كافي الجوهر
 المحقق بصفة جوهران منه على
 باقيل عن البعض مكابرة بين

متوجهة بل ربما اوجب تمدد الانحناس فان الكون المشخص قد يكون اجزاء ما بالنسبة الى
 جوهر واقترافا بالنسبة الى آخر حركة اوسكونا من جهة كونه سبوتا بمصولة في حيز آخر اولى
 ذلك الحيز بل حركة وسكونا عالم بشرط في السكون البت فان قيل كيف يصح ذلك في المتفقون
 من المتكلمين كالقاضي واخيه عهده اطلقوا القول بتفاد الاكون الاربعة قلنا سر اقدم الاكون
 المتقابلة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو كان جهة القائل لانهم اجتمعوا على
 ذلك في الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فصارا ثلثان فلا يثبتان كالمحصل
 الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يستمد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز
 وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فصارا ثلثا من جهة اجتماع حصول الجوهرين في آن
 واحد في حيزين فان قيل ليس الجوهر القدر المصنوف بستة جواهر على جهاته الست
 فداجمت فيه اكونا ستة هي مماثلتها فان منع ذلك ولم يجوز خمسة جوهر لاكثر من جوهر
 تقا ديا عن زعم الجري فقد كلف معنى العقل بل الحس فان تأنيب الجسم من الجواهر عند
 من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بنضاده الاكون لا يفتكون الماسة منه بل
 الامر اعتبارا بال (قال المصنف الثاني ٦) يشترط اسرر اختلاف في كل منهما انها حركة اوسكون
 الاول حال الاجزاء الباقية من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل عند ذاته
 بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كما ظهر المستقر على الارض في الماء الجاري
 وكالمير الواقف في الجو عند هبوب الريح والحرف ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل
 والعرف وقد يستدل على الاول باله لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لم امكن ان يفتك لاي انفصال
 بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباقية في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباقية
 ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثاني يفتك لكونه متحركا في الحركة في حالة واحدة الى جهتين
 مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يترك البعض عليه اخذا
 من يمتد اليه سره والبعض بالعكس والكل ضعيف اجمع المتخالف في الاول وبان الجزء الباطن
 لم يخلق حيزه لئلا هو الاجزاء المحيطة به لا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل
 حيزه ولفظا فقه وفي الثاني بله حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز
 آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وقد ثبتت عليه محاذاته وهو نفس الحركة او لمزومها واجيب
 بان حيزه الجسد المغطور وهو بعد حاصل فيه ولو لم يخصص في الحيز الثاني لما كان من حركة
 اذا كان يزوله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يتغير بطريقه اذا كان في جهة
 المتغير بان يزول من محاذاته الى محاذاته فظهر ان المتخالف في الاول جائد الى اختلاف في حيز الجزء
 الباطن انه حيز الكل اعني الجسد المشغول او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من الجسد او الاجزاء
 المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو الجسد المغطور الذي لا يفارقه المستقر يتحرك
 الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يتناسب قول الفلاسفة من انه
 السطح الباطن من الخاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة
 الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتغير البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول
 تمنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمنع اذا تحرك بعض الجواهر
 المحيطة بمنته والبعض يسره على ما يلزمه الاستاذ اوسحق وان شدد غير التكرار عليه حقا فان العقل
 جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركتها ليس في حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر في الموقف
 من ان هذا تراخي في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكر الاستاذ وغيره في بيان الحيز او الحركة انفسا
 او الذي في اصطلاحنا منهم على ما ينبغي استعمالك والا فلكان لجهته من المسائل العلمية والاستدلال

بالحق ان الباطن من اجزاء الجسم
 المتحرك متحرك والمستقر على الارض
 او الواقف في الجو عند تبدل الماء
 والهواء عليه ساكن لطابق العقل
 والعرف على ذلك والخلاف الاول
 جائد الى خلاف في حيز الجزء الباطن
 وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز
 هو الجسد المغطور او الباطن من
 الخاوي وان الحركة هل يحصل
 يزوال الحيز عن المتغير حتى يمكن
 اختلاف جهتي الحركة الواحدة
 في حالة واحدة ام لا بد ان يكون يزوال
 المتغير عن حيزه حتى يمتنع ذلك
 وليس مراد المتخالف اني اجعل لفظ
 الحيز او الحركة اسم لهذا المعنى
 بل ان حقيقة ما وضع الاسم
 في الاصطلاح يلائمه هو هذا فلا يكون
 تراخيا في التسمية بين

وقد بحث البحث الاول الان حتى انتم بفضل (١٩١) الحيز على الشيء تكون الماوى الكوزة **حقن** ككون ينق الدار او في الدار او في العالم ويكون جنبه او توهاو **بعضيا** ككون الشيء في المكان او في الهواء او في هذه الدار ويقبل التضاد كقوف واسفل والاشهاد كالتم فوفية **البحث الثاني** في الحركة الخارج من القوة الى الفعل على التدرج او يسيرا يسيرة اولا دفعة واحدة **من** ذلك على ان معنى هذه اللفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المتشعب **فان** تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعة واحدة **فان** يكون في آن وهو طرفان وان هو مقدار الحركة فيكون التمرير دوريا **فان** يكون هاهنا كمال اول المقام بلقوة من حيث هو بلقوة كالمراد بالكمال هو بالحصول ما لم يكن حاصل لا خلافا **في** ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كالا واحد **فان** يقيد الاولى عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان ان يات الى المكان في ذلك المكان وامكان التوجه اليه **فان** لا يتوجه مضم على الاصول فهو كمال اول الحصول كمال تام **فان** الحركة تقابل سائر الكمالات من حيث انها لاحقة لها الاتاندي الى التمرير والسكون اليه **فان** من المطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يقيد من ذلك التوجه مادام موجودا شي **فان** لا توجد اذ لا توجد بعد الوصول حقيقة الحركة متعلقة بآن يقيد منها شي **فان** بالقوة وبان لا يكون التام اليه حاصل لا بفعل فتكون الحركة بالفعل كمال للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التام الذي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما يقو من كماله بالقوة لان جهة ما بالفعل والآن جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسيته او في شكله او نحو ذلك بل في من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحتجز بهذا من كماله التي ليست كذلك كالمصورة التوجية فانها كمال اول للتحرك الذي لم يصل الى المقصود اكن لان من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولان ما بهي الحركة وان لم يكن **فان** بهية واحدة متعاقبة لكن لا خفاء في انما ذكر في هذا التعريف ليس بوضع منها بل اخي وتباليه لا يصدق على الحركة المستديرة لانها لا تنهي اياها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وان واجب وان هذا ليس تعريف الحركة مقصد بها تغييرها عما داهما او تفصيل صورتها عند العقل بل هو تخيص وتبيين للمعنى بالحركة اية كمال او غير اية فلا يضره كون تصور اخي من تصور ما بهي الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستقيمة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة فرض خلال الجسم المتحرك على الاستدارة **فان** اياها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول منها وصول فيكون كمالا ثانيا **فان** (قال وحاصل هذا المعنى) بشر ان انا ما ذكر بيان للمعنى الحق الموجود من الحركة **فان** لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كية بها يكون الجسم توسط بين المبدأ والنتهي بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير متفرقة اياها بوجود التحرك مادام متحركا ولا يجمع متقدم من حيث اخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في آخر **فان** حقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقديشال الحركة المتوحد من كلياته المتصلة المتناهية بين المبدأ والنتهي ولا وجود لها في الاعيان لانها لا تتصل بالمكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه **فان** انما رتعت في قياس الحركة في المكان **فان** انما رتعت قبل زوالها عن الجبال

عليه بالادلة العقلية مع بل تحققتا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة وما يوافقه من جميع اللفاظ بازاها **فان** اثبات ذاتياتها بعين تصورها بالحقيقة حين يحكي هذا في حيز وذلك في حيز آخر وان كانا متحركا وذلك ساكن **فان** (قال المصنف في الثاني في القلاسة ٢) والبحث الاول منه في شرح واما الثاني فبسيلا ان بعض الفلاسفة قسم الحركة الى مجموع من القوة الى الفعل على التدرج او يسيرا يسيرة اولا دفعة واحدة **من** ذلك على ان معنى هذه اللفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المتشعب **فان** تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعة واحدة **فان** يكون في آن وهو طرفان وان هو مقدار الحركة فيكون التمرير دوريا **فان** يكون هاهنا كمال اول المقام بلقوة من حيث هو بلقوة كالمراد بالكمال هو بالحصول ما لم يكن حاصل لا خلافا **في** ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كالا واحد **فان** يقيد الاولى عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان ان يات الى المكان في ذلك المكان وامكان التوجه اليه **فان** لا يتوجه مضم على الاصول فهو كمال اول الحصول كمال تام **فان** الحركة تقابل سائر الكمالات من حيث انها لاحقة لها الاتاندي الى التمرير والسكون اليه **فان** من المطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يقيد من ذلك التوجه مادام موجودا شي **فان** لا توجد اذ لا توجد بعد الوصول حقيقة الحركة متعلقة بآن يقيد منها شي **فان** بالقوة وبان لا يكون التام اليه حاصل لا بفعل فتكون الحركة بالفعل كمال للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التام الذي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما يقو من كماله بالقوة لان جهة ما بالفعل والآن جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسيته او في شكله او نحو ذلك بل في من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحتجز بهذا من كماله التي ليست كذلك كالمصورة التوجية فانها كمال اول للتحرك الذي لم يصل الى المقصود اكن لان من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولان ما بهي الحركة وان لم يكن **فان** بهية واحدة متعاقبة لكن لا خفاء في انما ذكر في هذا التعريف ليس بوضع منها بل اخي وتباليه لا يصدق على الحركة المستديرة لانها لا تنهي اياها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وان واجب وان هذا ليس تعريف الحركة مقصد بها تغييرها عما داهما او تفصيل صورتها عند العقل بل هو تخيص وتبيين للمعنى بالحركة اية كمال او غير اية فلا يضره كون تصور اخي من تصور ما بهي الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستقيمة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة فرض خلال الجسم المتحرك على الاستدارة **فان** اياها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول منها وصول فيكون كمالا ثانيا **فان** (قال وحاصل هذا المعنى) بشر ان انا ما ذكر بيان للمعنى الحق الموجود من الحركة **فان** لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كية بها يكون الجسم توسط بين المبدأ والنتهي بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير متفرقة اياها بوجود التحرك مادام متحركا ولا يجمع متقدم من حيث اخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في آخر **فان** حقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقديشال الحركة المتوحد من كلياته المتصلة المتناهية بين المبدأ والنتهي ولا وجود لها في الاعيان لانها لا تتصل بالمكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه **فان** انما رتعت في قياس الحركة في المكان **فان** انما رتعت قبل زوالها عن الجبال

متروري وهدم حصول المتقضى واللاحق مع اشتغال الجيا ضرره انما ينقسم لزم الحيز وان انقسم ماد الكلام لا يقتضي القدم مطلقا كيف وانقضى ما فات بعد الكون واللاحق ما هو بعد الكون

صورة كونه في المكان الثاني فتصادمت الصورتان في الجبال وحشد بشر الذهن بالصورة
مما على انها شيء واحد وامامنا في الاول فوجودها ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم
بالوجود في الخارج امل فيكون على المبنى من الحركة او على الثاني او على المبنى في الكل
باطل في الماضي والا في الحاضر وامامنا في الحاضر انما يمكن منقضا لزم الجزء الذي لا يتغير
لا ينطبق الحركة على الساقطة وان كان منقضا عاد الكلام واجب بالنسبة له لوجوده لاسي
والا في غاية الاسراره لوجودها في الجبال وهو مستلزم الدم مطلقا وكيف لا يكون لهما

وجود ومشي الماضي فاقاب بعد الوجود والا في ما يحصل له الوجود (٧) قال المصنف انقسام
الحركة فتنظر الى مقامها (١) في مقامها الحركة وهو المبدأ (٢) في مقامها الحركة وهو المنتهى (٣) في مقامها الحركة
وهو المقولة (٤) في الجنس العالي الذي ينتقل الحركة من نوع من نوع هذه النوع آخر اومن صف من نوع
الصف آخر (٥) في ما به الحركة في سبيلها انتهى وهو الحركة (٦) في ما به الحركة في سبيلها المادي
وهو الحركة (٧) في الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا يتعلق بالزمان غير ان الحركة التي منها الزمان
لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لهما مرسوم الزمان وهما بمنزلة المتبوع لكونها واقعة في جهة
مقدرة في المبدأ والمنتهى فكل منهما ذاتا في نفس اخرى وصف كونه مبدأ ومنتهى والارضان
قد يتبرن بالقياس الى الحركة وهو قياس تضاد في المبدأ الذي المبدأ والعكس وكذا
الشيء وقد يتبرن كل منهما بالقياس الى الآخر فيضادان اذ لا يخفى في مقابلهما وليس
من عقل الشيء مبدأ عقله منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدا ما لآخر فلم يبق الا تضاد
والمرحوضان يضادان باعتبار هذا الموضع سواء كانا محددين بلقياس كما في الحركة المستديرة
اذ كل نقطة تعرض في مسافتها في مبدأ ومنتهى واعتبارين وبسبب اثنين او متباينين
متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية النور الى غاية الغو
او باعتبار موضع آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن
الذات والثاني غاية القرب منه وغير متضادين في موضع آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة
اخرى (قالوا في الموقلة ٣) اي ما تنسب اليه الحركة من الموقلة العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير
الموضوع بالتدريج من نوع من نوع آخر اومن صف من نوع من نوع في الصف آخر واقتصر الامام
على التنبيه من صف من الموقلة الى صف آخرى سواء كان من نوعين اومن نوع واحد والحركة المستديرة
عاصره الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوجب انه قد رد الاجلاد عليها وبالجملة الذي يصفها
هو ان ذلك حركة لا يخرج بها عن تلكه وانما يبدل بالتدريج نسبة الجزء الى المبدأ فيكون
امحورية فقط كما في تلك الاطراف واما حوزة كونه في جهة فذلك الهيئة الحاصلة بسبب
تلك النسبة وهو الموضع والشيء يتحرك في الموضع الاتغير من موضع الى موضع على التدريج من غير
تبدل المكان فان قيل كل جزء قد يخرج من مكانه فكذلك الكل ليس الاجزاء قلنا
لوسم هناك اجزاء بالفضل فتثبت الحكم لكل جزء لا يستلزم تبوؤه بجمع الاجزاء كما مر غير مرة
على ان ما ذكرنا في تلك الاطراف من ان نسبة المكان يتبدل على المكان هو السطح الباطن
من الحواشي ولا يوجب ان يتبدل بالبدل من حركات الافلاك وبالشاهدة من حركة الكرة
على نفسها ليس التبدل نسبة الاجزاء المقروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما
لثبوت الكل فلا نسب ان تلك الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل
الا بجهة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا في تحركه في الموضع الكل
ذلك على التدريج هذا ولكن على الحاصل ان الحركة الاولية للاجزاء الفرضية حركة وضعية
بالانطلاق الى الكل (قالوا في الموقلة ٤) الحركة في الكم تقع باعتبار واحد هو المبدأ والآخر هو المنتهى

٧ لا بد للحركة من منه وهو المبدأ او المآله
وهو المنتهى ومافيه وهو المقولة ومافيه
وهو الحركة ومافيه هو الحركة ومن
الزمان وهذا يتعلق بالزمان غير
تعلق الحركة التي منها الزمان فانها
تلك بمنزلة المتبوع وهما بمنزلة
التابع اما المبدأ او المنتهى فشيء
كل منهما الى الحركة تضاد
والا في الآخر تضاد فيضاد محلاهما
وانفردا بالذات كما في الحركة
المستديرة او تضادا بالذات ايضا
كما في الحركة من البياض الى السواد
او باعتبار موضع آخر كما في الحركة
من المركز الى المحيط من
فاربع الاول الاين وهو ظاهر
الوضع كما في حركة الكرة على نفسها
بالتيديل واضعها من غير ان يخرج
عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة
ايضا فضرورة تبدل امكانها فكذلك
الكل قلنا لوسم ان هناك جزءا بالفضل
فتبدل لكونه لكل حكم كل جزء
فان قيل فعل هذا لا ينسب حركة الكل
وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا
هو ضروري

٨ والاتصال فيه اما من الاتصال
على ان ياتوا بوجه واحد وهو القول بوجه
وهو التفضل واما بالعكس بانفصال
مادة وهو القول بوجه واحد وهو
التكاثف

الفضل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكمية اما ان يكون من نقصان الى زيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون من وجماعة يزيد في كية الجسم وهو الغلو ويديه وهو الفضل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والحق ان يكون نقصان جزء وهو الذلول كما في الماء فوق اوبديه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها وتكون في امكان الفضل والتكاثف بان الجسم مركب من الهبول والصوره والهبول لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابله للنقصان في مختلفه بحسب ما ينشأ من الاسباب المدة فيميز ان ينقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو الفضل وبالعكس وهو التكاثف وانما ذلك على الهبول لانها عند محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يتنقص معين من ذلك بخلافها اذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فله ر بما ينقص كل جسم بمقدار معين لا ينقل عنه ويهنا يدفع ماذكرة الامام من انه لا حاجة في ذلك الى ثبات الهبول بل يتأتى على رأى من يصل المقدار وانما على الجسم عرضاً قائماً سواء كان هو بسيطاً او مركباً من الهبول والصوره لان نسبة الى جميع المقادير على السوية كالهبول ولانه اذا كان بسيطاً كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فبما ان اتصاف كل منهما بمقدار الاخر مما يمنع مانع واشتغال الجزء الى مقدار الكل فالحاصل وعكسه تكاثف لم يلد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلاً اذ مع كونه جزءاً يتبع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض به لو جاز ذلك لجاز ان تنصرف القطرة على مقدار البحر وبالعكس فهو له بدلتان استعمال ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لانحالة في قاسم فبما ان يكون القسرحد معين لا يمكن تعاقبه كما جاز على القول بالهبول ان يكون لكل مادة حفظ من المقدار لا يعاوزه وبالجملة فالنقصود بيان امكان الفضل والتكاثف وهو لا يتنافى الامتساح في بعض الصور الناح على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظرد قريب وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يظم مقداره وهو الفضل بان القارورة انما صحت خرج منها هواء كثير فلو لم يفضل الباقي لزم الخلاء وانخفضت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل حتى اشتغال حين واحد بمجموع وهو ضروري الاحتالة (قال وقد يقال ؟) يعني قدراد الفضل الانشائي اي ثباته اجزاء الجسم بحيث ثباتا خلهما جسم قريب صكها الهواء وبالتكاثف الاندماج حتى تتقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم القريب وهما من قبيل الوضع لوجهها الى حيث نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يفتي ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة ايقية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريقتين الاولى ان يكون نحو وفي الوضع بحسب التداخل حيث تبدل نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالقفلت بحسب الخارج حيث تبدل نسبتها الى الامور الخارجة فان قبيل فعل الاول لا تنحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى زيادة لوجود المادة تنوابع على اطلاقه والى هذا يشهد قولنا وتكون كذا زيادة المقدار لوجود المادة لاهل تناسب طبيعي وهو الزرم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديداً طبيعياً بالاضاف مادة اخذاه الى المنتهى كالنولكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا ينقص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف الثور وسنابل السمن هو الهزال فيكون انتفاصاً طبيعياً لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقق الكلام له اذا ورد على الجسم ما يزدني مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل قد دخلت فيها واعتبته بطبيعة الاصل وتدفقت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه لذلك هو الثور وانه بسبب انفصال

الفضل والتكاثف الانشائي
والاندماج وهما داخلان في الهوا بائع
الاجزاء وصدده وقد يكون ازدياد
المقدار بورد المادة على نسبة
طبيعية وهو الزرم او عليها لكن لا في
جميع الاقطار وهو السمن وبنا فيه
الهزال متن

تلك الأجزاء من اجزاء الأصل هو الذلول واذا لم يتولد ذلك على طريق الاجزاء الأصلية والفقوذ
 فيها بل انضم إليها من غير ان يترك الأجزاء الأصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى
 الزيادة في الجهة فذلك هو السحب وانما حركته الهزال فالتخصص بسم الخو والذلول حركه
 الأجزاء الأصلية (قال الرازي ٤) يعني من المولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى
 استعماله ذلك كاستعمال العنب من البياض الى السواد واستعمال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا
 قشيا على التدرج وتكرارهم ذلك فهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كانه تبرؤ
 بالسبب الخارج فمفسس الحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزائا رية ومنهم من
 زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والتكامل فاستبدالها وامارات وما ملحق
 الحكم باضروريك على ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتمل بقدر يسير من
 النار فلو كان ذلك لظهر الاجزاء النار في الكثرة لكانت فكرتها الاولى بل يشتملها ويصير بها
 او اواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد الضعفة لو كانت باغلاب بعض اجزائه نارا
 من غير استعماله لفارقت تلك النارية صاعدة بطبعها او اطلعت ببرد الماء ووطئت في بعض
 بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا لا بعد صبروته هوله وشيئا
 يتصعد بطريق البصر (قال والحق ٧) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية طائفة الى الحركة
 الاينية فهنا يريد في الحركة في الكيف والكيف مع التنبيه على مناسبتهمها وذلك انما تجد
 الجسم يتقل على سبيل التدرج من كمية الحركة اخرى ازيد او انقص ومن كمية الى كيفية اخرى
 تضاد الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها متوهم ان ذلك
 حركة اذ لا نقل من الحركة الانتعاش على التدرج لكن لا حركة عند التصديق لان معنى التدرج
 المعبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو
 هود فضاء يتوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكليات
 او الكيفيات متيز بالفضل يتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كافي صبرورة الارض مالم تم هوانم
 نارا مع التوقف على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل
 المراتب وازمنة وجودها ويدل على نفي الحركة في الامور المتغيرة بالفضل سواء كانت كليات
 او كليات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر له لا حركة وان كان
 كثيرا فذلك لكثرة سواء كان اختلافها بالووع او بالعددا ان تكون غير متناهية وهو محال
 ضرورة كنهها محصورة بين حاصرين ولما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور
 لا تقبل القسمة اقل وان قسمت الى امور متغيرة تفصل الكلام الى الكل واحدها وهم جزا فيكون
 ما فرض متناهية غير متناهية وركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستزاده وجود الجز
 لذي لا يفيض وكون البطل لفضل السكات اما الاول فلا نطابق في الحركة على ما فيه الحركة
 واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزا طائفي ان تحرك كله دائما لزم تساويها واكثر
 لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسامه لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له بين اجزاء الحركة سكات
 وسببي بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ
 والمنتهى احق استداد المسافة واحد بالفضل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية
 فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم
 تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مقيد بالتقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد
 دفعي والمحصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون استدادها الوهوم
 متطابقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ردهوشن الكم المتصل سواء كان عارضا

في الكيف كسودا ونخب ونحس الماء
 مع الجرم بعدم الكون فيه او الورد
 عليه من

٧ انه لو وجدوا الجسم انتقل من كم
 او كيف الى آخر لا دفعة توهموا حركة
 ولا حركة في نفس الامر لان ما بين
 الطرفين من الكليات والكيفيات
 متيزة بالفضل لا كما جراه المسافة
 والانتقال الى كل دفعي كالارض
 نصير ماء ثم هوانم نارا وتحققه
 ان الوسط ان كان واحدا
 فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهية
 ضرورة كونه بين حاصرين فتكون
 الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال
 لاستزاده وجود الجوهر الفرد وكون
 البطل لفضل السكات بخلاف
 الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد
 بالفضل يقبل بحسب الفرض انقسامات
 غير متناهية من

يضم واحد كما في الحركة في الملة أو الاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لاصل كم
متفصل متماهي الآحاد سواء كان ممر وضعه جوهر او كما تتصلا او كيف اوضح ذلك وبهذا
يندفع ما يترجم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها ممرضة لما يقبل الانقسام لال نهاية
في الكم التام لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة في باقي المقولات) يعني لا دليل
على ثبوت الحركة في الجوهر والتي والاضافة والالتصاف وان ينقل بل رد عليه الدليل على انها
اما الجوهر فانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على الملة الواحدة فالانتقال الى كل منها
دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدرج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
فاما ان ينفي في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
اولا فيكون ذلك انتفاء للاشتداد وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يمتنع بان التغير
لا يد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سبقي من امتناع وجودها بدون الصورة
وتحقيقه ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تبقى صورة زمانا وعدم
الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل
وجوبه ما سبقي من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما تقدم الصورة المهيئة انما يوجب عدمها
لولا يستبعد حدوث صورة اخرى وامام قيل من ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها
لا تقع في زمان لان الصور لا تتبدل ولا تضعف بل تقع في ان تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفية انها
وتكاتها واثباتها واوضاعها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
الحل الواحد الثابت بالنسبة الى حال فيه غير متاثر بتبدل نوعه انا فليس ما يوجد فيه بل في ان
مالا ما يوجد في آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الزمان المحيطين به
ويبعد د جيبها على ذلك المحل المتقوم د ولها من حيث هو توجه تلك التعداد الى خارجها
ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بينه الاله يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الضابة
فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم
بذاته وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم
يكون هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ورد عليه ما سبق مع ان الهم
تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحقة
بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المعنى الذي ذكر في النجاة انه لا بد للحركة من متى
فلو وقعت حركة في متى لكان لمتى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان
الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حلقه كحال
الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما
لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لتغيرها فان كان
المتنوع قابلا للاشتداد والانتقص فكذلك الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم
استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي
تابعة لموضوعها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لاله مقولة نسبة وقبل لانها توجد دفعة ثم
قال واما ان ينقل وان ينقل فالتبديل فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان ينقل فلان
الشيء اذا انتقل من التبدل الى التغير مثلا فان كان التبدل باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني
العبودية والصفوة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التغير بعد وقوف التبدل ويدهما
زمان سكوت لا محلة فليس هناك انتقال من التبدل الى التغير على الاستقرار وما يقال من ان

الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لأن جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك
 الفعل بل من جهة هيتهن ذلك ملد الى أن تنور القوة او التفساخ العزيمة او كلال الآلة تكون
 يسيرا يسيرا او تنبئة ذلك يحصل التبدل في الفاعلية كما توهم من التغير التدريجي في ان يفعل
 نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان يفعل بناء على تحققه فيما يتم به الاتصال كالتقابل
 وهذا ما قابل في المواقف التي انها تبيح الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما
 في القابل واتي في القابل بلفظ اما دون اوتبئها على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من
 عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسيبة كافي في الجمع على ما اخبر به الامام ولا حاجة
 اليها ذكر وان التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة بمجرد كونها
 نسبية ولا انتفاء الابن والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا
 بعد اثبات التضاد في الابن والابن والوضع وان يفعل وان يفعل ان التضاد لا يمرض الاضافة
 لان الاضافات طابع غير مستغنى بانفسه فيحتاج ان يمرضها التضاد لان اقل درجات المروض
 ان يكون مستغلا بتلك المروضية واما كون الارضيات للاريد كالخارج فلان الاضافة لا كانت
 طبيعية غير مستغلة بل تابعة لموضوعها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة واللاكتات
 مستغلة فيه (قال واما المحرك ٣) فحق عن الشرح (قال واما المحرك ٤) وياتي تسليما الحركة بالذات
 الى الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فيقسم الى اربعة فرضية وفسرية وارادية وطبيعية
 وان كانت الفرضية لا تخفى عن الاقسام الثلاثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لمحرك جسم آخر
 فرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك ففسرية وان كان موجودا فيه نفسه
 فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والافطيمية والمراد بكون المحرك في المتحرك اهم من
 ان يكون جزا منه او مستغلا به المتعلق المخصوص كملكي القوس الانسانية ياد اليها والنفوس
 الفلكية بغاليتها فيم تحرك الجبر هبوطا والانسان ينة ويسرة ولذلك استدارة فان قيل فلي
 رأي من يجعل الممكنات كلها مسلمة الى الله تعالى استبداء هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون
 المحركات كلها ففسرية قلنا بل يتأتى بل يرد بالمحرك ما جرت العادة فيخلق الحركة معه كما
 يفصح عنه وصفهم بعض المحركات بكونه اختياري (قال حركة النفس ارادية) قد اشكل
 الامر في بعض المحركات انها من اى قسم من الاقسام الثلاثة لاسيما النبض فقد كثرا اختلاف
 الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاذية او موضعية او كية وكل من الفرق تحسكات
 مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقصر على ذكر ما هو اقرب واصوب ففعل
 اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها
 تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتكفل النفس من ان يتقدم على ذلك الزمان
 وان يؤخره منه بحسب ارادته فكذلك تتعلق بالارادة من حيث امكان تفرغ الضرورى اليها فهو
 طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق النفس وارادى من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية
 عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعى وهذا معنى
 ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تفرغ من مجراها الطبيعى والاعتراض
 به لا ارادة لانهم فيلزم ان لا ينقص ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
 بدارته ولا يذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملائكة من بعض الاوضاع ويحكمها
 حضا الحاجة الى الحكم والاشعرية لك واما حركة النور فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النور
 تقتضى الزيادة في الاقطار عند ورود النفاذ ونفوذها بين الاجزاء وكذا النبض عند الحاجة في
 قاعها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسم من خارج بل بما في القلب من قوة لطوابة

١٩ فان كانت الحركة فيسبة بالحقيقة
 فمترك بالذات كحركة الشئ والاش
 فيا مرض كحركة ركبها متن
 ٢٠ فان كان خارجا عن ذات المتحرك
 فالحركة ففسرية والافان كان مع قصد
 وسور فارادية والافطيمية
 متن

٦ من حيث امكان تغير جرياتها من
 اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث
 الاحتياج الى مطلقها وحركة
 الفو طبيعية وكذا النبض ولا يحد
 فيها اختلاف الجهات عند اختلاف
 اغايات وما قيل ان الطبيعية لا تكون
 الا على نوع واحد بل صاعدة
 اوها بطئة وذلك في البساطة
 المنصرفة متن

ويقال الجهور الى انها مكثية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صادرة اوهابطة على ما صرح به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية ولما الطبيعية النباتية والحيوانية فقد تنطفيح حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرابين من شأنها الروح احدث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الفرض من الانبساط تفصيل المحيط ليزم الوقوف ويمنع العود بل جذب الهواء اليسار للمصلح لمراج الروح ولان الانقباض تفصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمراج والاحتياج الى هذين الاخرين مما يتناوب لحظة ف لحظة فيتمالبا في انكسار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم ؟) يعني حرب بعضهم من الاشكال المذكور يمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق التسعة ان الحركة اما ذاتية او طارئة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فركبة وبسيطة ان كانت كائنة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة لتجوير النازل من الهواء والاراك ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت طالما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالنهي والروهي المتغيرة كالنبض والعارضات ان كان المحرك يكره من التعرّك فضرعية ارادية او كما قاله بالطبع فضرعية طبيعية والا ففسرية (قال ثم الملة ٦) يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الخير الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كقصود الله اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء يسان ذلك ان القوة للحركة الطبيعية ليست هي الجمعية المشروكة بين الاجسام والارز دوم الحركة وعومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورية تتحقق الملول عند تحقق القوا وليست ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم والارز دوم الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقاومة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فتتحرك الجسم بطبيعته طالما تلك الحالة الملائمة وبقي لطبيعته عند الوصول اليه ثم لاخفاء في ان الاحوال الملائمة بطبياع الاجسام تختلف بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار ولان ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا الفيلسوف نحن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة تطلب الحالة الملائمة لا ليجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجاهة التي اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في القابات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناها القوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كتحصيل الماء في جبهه مثلا قد يكون مخروجه قسرا الى فوق فينتج عنه عند زوال التسلسل التي تحت وقد يكون بالنكس فيالنكس جاز في الحركة الطبيعية بحسب واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالاهية وقد يكون بالعوارض واتحادا قد يكون بالشخص وقد يكون بنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالاتساق فيشير في هذا المبحث الى يسان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتناوب بامور ستة فالتفتوا على ان تملأها بنية منها وهي ما فيه وضاهة واليه بركة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة وتلطفها بالبنية السابقة منها بركة العرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف ما لا يختلف هو بنيتها ايضا في احوال ذلك فاما انحاء المبدأ والتمهي وما فيه الحركة انصرفت للحركة بنوع وان اختلف التعرّك او المحرك او الزمان لان تنوع التعرّضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض

٢ من جيل مثل النض قعما آخر
جهاا تبهيية من

٦ في الحركة الطبيعية ليست هي
الجمعية المشتركة ولا الطبيعة المختصة
مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة
فيحرك طلباها وهي مختلفة فلذا
يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها
التوجه الطبيعي اليها فلا يسلم ان
الارادة من

٣ تنطق بالحركة كما فيه وما فيه ومالية
يكاد يكون ذاتيا بوجب الاختلاف
فيه الاختلاف في الامة وباعداها
عرضيا بوجب الاختلاف فيه
الاختلاف في الهوية فقط سوى
التحرك فان اختلافه لا يقدح في
هويتها الانصالية الواحدة بالذات
وان كانت يتوهم فيها كفة باعتبار
النسب الى التعرّضات فلذا كانت
وعدتها التوجهية بوحدة الامور
الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى
الحركة من

والسبب لجواز قيام نوع منها كالحرارة بمشوهين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس وحصوله
لثوبين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالشمس والطعن والارادة في الحركة
الصاعدة والناقلة وما يصير قسرا والطير ارادة في التحرك نوعا واما الازمنة فلا تصور فيها اختلاف
الماهية ولو فرض فلا خلاف في جواز حلقها بصيغة واحدة والتكليف بانها ماضية للحركة في اختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المروض ضيقا للسبق من ان هذا يتعلق بالزمان غير يتعلق بالحركة التي
يجعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة ذات الاصل والنهاية وانما اختلف المبدأ والنهاية اختلفت الحركة
وان كان ما قبلها واحدا ما في الاصل فالحركة الصاعدة مع انها باطة واما في الكيف فكل حركة من البياض
الى السواد على طريقين انصرفتم الصفر ثم التسوية للحركة من السواد الى البياض على طريقين الصفر
ثم التسوية ثم التبيين وكذا اذا اختلف ما قبله وان اختلف المبدأ والنهاية كالحركة من نقطة الى نقطة
على الاستقامة معها على الاضداد والحركة من البياض الى السواد على طريقين الاخذ في الصفر ثم
الجمرة ثم السواد معاه على طريقين الاخذ في الصفر ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواضع من ان لا يدين
وحدة ما قبله وما بعده وما اليه ان لو اختلف ما قبله اختلف النوع كالتسوية والسود ليس على
ما ينبغي ان هذا اتفاهم في التقليل دون التثنية وكله ارادته في مختلف النوع عندئذ لا يجرى ما قبله
كما يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مثل التسوية والسود او كان الاصل كالتسوية والتبريد
فصفت الى السود واما وحدة الحركة بالتخصص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى الحركة
للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركة امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها
الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غير ما بطريق الانحناء
وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خلاف في ان وحدة ما قبلها في وحدة الشخصية تستلزم وحدة
ما بعده وما اليه من غير عكس فهذا لا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما قبله لا بد ان يفتي ان يكتفي
بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
الا في مسافة معينة لا تقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والافهين ان ينتقل في زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى موضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد
الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التثنية والتثنية والسود في زمان
واحد واما وحدة الحركة فلا عبرة بكونها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها الاصل اصلا
قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجاذب وحركة الماء في الحرارة
بتلاحق التبريد ولا يدين من تلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر
هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا الحركة والتجزي لا يندفع في وحدتها على الاتصال لانه
بمجرد الوجود من غير اتساق بالفضل وكذا ما يتوهم من كثرة ما باعتبار نسبتها الى الحركات فلا يطل
وحدتها الانصافية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها اتساقا بسبب الشروق والغروب
والساعات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الاستعداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج
او بمعنى الوجود في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستمرة فهو امر كلي والواقع بهذا الحركة
جزئي مناه للواقع بذلك فلا تصور حركة واحدة بالتخصص واقعة بمركبين قلنا الظاهر هو الاول
ومع كونه وهما له بسعة الاستعداد والاجتماع لا يوجد الا في الوجود والافهين اتساقا بالوجود موجودة
في الخارج لكن على الجدد والاشياء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالمطلوب خلا وهذا
الضموم الوهمي قد يفهم بالتخصص مع تعدد الحركة كالمطلوب الواحد يقع بعض اجزائه في بعض
وبعضها في بعض آخر لكن قيل ان الامم الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

الوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مسفر بإقرار الزمان ويصير واحدا بالخص
 بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فشد وصول الحركة اليها
 بفرض لذلك الحصول في الوسط انصار حصولا في ذلك الوسط وصيرورة حصولا في ذلك
 الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عندئذ والجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول
 عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا اكليا بكونه كثرة عديدة لان ذلك اما يكون
 لو كان في المسافة كثرة عديدة حتى قال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك
 وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها لا تقبل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع
 والزمان لا تكون الا واحدا بالخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كل خط الواحد وذلك لان المنبر
 في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال ههنا ما ضيق في هذا الموضع
 الشكل الصوري انت خير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جازا لاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان
 وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتج الى اعتبار وحدة مائه وماله ايضا قلنا لان
 المتغير في وحدة الحركة بالخص وحينئذ الامور بالخص وفي وحدتها نوعية وحينئذ بالروح
 وظهر ان وحدة ما فيه بالخص تستلزم وحدة مائه وماله ووحدة بالروح لا تستلزم وحدتها
 بانواع كافي النوع من الذبول والسخن مع التبريد والتسود مع التبييض ونحو ذلك يتي هيما بحيث وهو
 ان نوع الحركة وما فيه وماله يظهر في الكم والكيف والوضع فان المصادر العارضة لبدن
 الانسان من الطغولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا اللون والصب والوضع والفتة واما في الابن
 فشكل لانهم يحملون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين محيتين من الارض والسماء مختلفتين
 بانواع اختلاف مائه وماله دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى
 بينها على الانحناء مختلفتين باختلاف ما فيه دون مائه وماله والحركة على الاستقامة بنة
 وبسرة فرمعا او اكثر نقطة بانواع لمعلم الاختلاف في شيء من الامور الثلاثة فلا يستبرأ في هذا الاتفاق
 والاختلاف مجال طابع الاجسام الصلبة بالحركة لا يصلح الايون نفسها وظهر ان كون الابن
 الذي للصبر في اسفل الهواء مختلا ببلقوع لا ينافي في اهله وكون الابن التي في الاوساط
 متنفذة بانواع تحكم اختلافات الاقارب من المركز والاصط وهو امر عارض ولواخذ مجموع
 العروض والمرض وجعل نوعا فله ثابت في الاوساط غاية له لا يكون على تلك الغاية من القرب
 والبعد وكذا الكلام في الابن التي ترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتي ترتب
 على الاستقامة بنة وبسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
 في ذلك ان الحركة لا تطبق على المسافة التي هي ابتداء متصل وقد قدر عندهم ان المستقيم
 والمعنى نوعان من الكم كالاستقامة والاتحاد من الكيف يصلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا
 توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المتتابع على الحركة لانه واحد
 لا يبرهن له التكرار ولا تقطع بالمثل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان اهل الفين
 وانهم يختلفون للمعربة لكنهما اختلفا بالمداية والمنتية ومما نحتاج ان نذكره في هذا
 التدرج كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويدعي ان هذا جار في كل حركة من: يبدأ
 الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان قال ما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما
 في جهتين حقيقتين لا يبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او العكس بخلاف سائر الجملات
 اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او العكس بخلاف الحركة بنة وبسرة (قال
 وامان واحدتها بالنسبة ٧) ذكر وان الوحدة بلحظة الحركة ان تكون بوحدة ما فيها جسما اعني الموقلة
 حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والابن والوضع اجناس مختلفة وحركة القو والذبول

٧ بوحدة ما فيه حتى ان الواقع في كل
 مقولة جنس هال من الحركة فمما نزل
 من ترتيب اجناسها فبناه على ان
 مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع
 في كل مقولة بل انما يخص له عليها
 بالذات كمالا بالاشارة

والجفضل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكون وغيره مصرح الادلان بان اقسام حركات الموقلة
 الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم تناول على ترتيب اجناس الموقلة مثلا الحركة في الكيف جنس
 حال ونعت الحركة في الكيفية المصومة ونعتها الحركة في البصيرت ونعتها الحركة في الالوان
 وعلى هذا التماس ولا خطل في ان هذا لا يصح اذا لم يكن مطلقا الحركة جنسا لما نعت بل يكون
 مقولة الحركة على الارجح بالاشارة الى المعنى فلا ينصف مطلقا شائلا او بالتشكيك فيكون المطلق
 عرضيا للاقسام لانها بالاول باطل لكل مامر في الوجود وكيف والتغير التدريجي الذي هو
 حاصل قولهم كال اول المعوقلة من حيث هو بقوله مفهوم واحد يشمل الكل ولما الثاني اعني
 التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشيء لشيء من شأله ذلك
 لوجود مقول بالتشكيك وروى الكثر في طبيعة كماله لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا مامد في
 هو عليه من الافراد ومنه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اوليا واقدم او اشد
 في كونها حركة بل لو لم يكن في الاقسام في الوجود كالمعد يكون بعض اقسامه تقدم على البعض
 في الوجود لا في المدة فيكون التشكيك مامدا الى الوجود فان قيل على حد بر التواطؤ اثبت
 الجنسية لجواز ان يكون حارضا كالشيء قلنا هذا مع انه بعد فيه قيد اما البعد فلا يسل من الحركة
 في الكيف مثلا لانها على التبرج من كيفية الى كيفية وامامهم الافادة فلان القول بان الوحدة
 الجنسية يتوقف على وحدة مافيه انما يتم ان ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يعني عدم ثبوت
 الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقامها زادت المقولات على العشر لانها لا محالة
 يكون جنسا حاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا مالمية ويجب ان يلحق لجواز
 ان يكون من مقولة ان يفضل على ماسبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالحق الذي ذكرنا واما يلزم
 ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع
 من الوضع فله يمتنع حيث ذكر كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لانها
 تداخلها نعم لو ارد ان الوحدة الجنسية لا يصدق في عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة
 الجنسية لما فيه الحركة لكن وجهها ولا يتاخر كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لانها
 في ان اختلاف احوال الحركة ممكنة انما يكون لاختلاف شملها فانها تضاد الحركة ليس تضاد
 القدر لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولواعية تضاد بالعرض فقد يكون تضادا مع تماثل
 الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين
 كحركة جسم من الطو الى السفلى وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية قوة
 الى ذيوه وبالعكس او من اتصافه الى اكتسابه وبالعكس ولا تضاد الحركة لانه لها مع تضاد الحركتين
 كما في الحركة الصاعدة والهابطة والقوة القسرية والطبيعة التضاد بين تضاد هلم تضاد
 الحركة كافي حركة الجسم صعودا وهبوطا لاراد تاو بالقسرة للتضاد لانها ليس فيها اختلاف
 مامية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد المواضع لا يوجب تضاد المروضات ولا تضاد مافيه
 لان الصعود والهبوط تضادان مع تضاد مافيه وكذا للسود والبياض عند تضاد الطريق فحين
 ان يكون تضاد الحركة تضاد مامية ومالية وتضادها قديرون بالذات كما في الحركة من السواد
 الى البياض وبالعكس ومن غاية القوة الى غاية الذلول وبالعكس ومن الانصباب
 الى الانتكاس وبالعكس وما يشال له تضاد في الحركة الواضحة المختص بالمستدرة وقد يكون
 بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب مابين مبدئيهما من التضاد بما رض كون
 تاحدهما في غاية اقرب من المركز والبعد من الضبط والاخر وبالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكرنا
 بان تضاد المعارض لا يوجب تضاد المعارض فكيف لا يوجب تضاد مامية بعض مامية الحركة

٢ قل تضاد مامية ومالية بالذات
 كنبض الاسود ونسود الابيض
 او بالعرض كالصعود والهبوط
 بحسب مامية نقطتين من القوة
 والعتية وقيل من المبدئية والمنتبهة
 ويلزم التضاد بين كل حركة وعكسها
 ولو على الاستعداد وقد ذكرنا
 ان تضاد بين الحركات الواضحة
 حتى الشريفة والغريبة لان كلا تفصل
 مثل مامية الاخرى لكن في النصفين
 على النبال وله يلزم لو ثبت
 اختلاف الماهية وغاية المتخالف

فمضاد الحركة مع ان هذا يصدق قلنا مرادهم ان ذلك بعينه وعلى إطلاقه لا يوجب تضادا للمرض
ولعلا كان مخصوصه بحيث يوجب صدق المضادين على المرض او على ما يتعلق به
فلا تضاد له وهذا قد صدق في تضاد الطرفين ضد الضدين على المركبين لانهما على
المصادفة والهابطه امران وجزريان ينتج اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة كونهما
نوعين من جنس واحد فلهذا لا خلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى
نقطة شتى الرجوع عنها الى الاول لا يطرق الصدود والهبوط فانهما نوع واحد بخلاف المستقيمة
والعكسية او الخطين وان كانتا احداهما فوق والاخرى تحت فانهما باطل في غاية الخلاف لان بين
كل نقطتين غير متطابقة والخطين المتطابقين متطابقين بخلافه ولا يجوز ان يتبرر بطلان التضاد
لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فوقه اشد تحتكفنه وهما موضوع تحت الاول
ان القوس التي تحيط بالخط البسيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون ضد الحركة
المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان المصادفة والهابطه المستقيمتين ايضا قد تكونان
على غاية الخلاف كالصدود من وجه الارض الى الشمال والهبوط منها الى الجنوب وان الصدود
الى الشمال اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصدود
بالثاني ان ظاهر كلامهم هو ان المضرب في تضاد المركبتين تضادا مبدئيا بهما وتضاد
متوحيما جسيما فالصدود والهبوط من المراكز والهبط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
متوحيدين لانها انتهى وكذا الصدود والهبوط منه الى المحيط ولركز التضاد له او قد صرح
ابن سينا به لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق النهر له ومن تحت الارض لانها لا تنهض
الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليسا على غاية التضاد
لان البعد بين حركة لساو وحركة الارض اكثر من البعد بين صدود الماء من المركز وهبوط
ص المحيط وعلى هذا لا يفتق التضاد في الحركات الاية الا بين الصدود من المركز الى المحيط
والهبوط من المحيط الى المركز اذ في سوى ذلك لا يفتق ما اضربه ههنا في تضاد من غاية
التضاد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي لساو وسفلا باقصر والطبع
متضادتان والجواب ان تضاد الحركة تضاد مائة وما اليه ليس من حيث الحسوس فيها
اذ لا حركة حيث تدل من حيث تتوجه فيتميز حال الجهة وجهتها العلوي والسفلي فبقران الطبع
مختلفتان بانواع تضادكن بمعارض لازم هر غاية اقرب من المحيط والبدء من مختلفات لجهتها
الرابع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضادا مبدئيا وانتهى من حيث وصف البداية وانتهى
وذكر ان يتعلق بالذي للحركة لا كالباقي بنفس الوصفين دون اللاتين اذ لو لم يدرض التفتين كونها
مبدأ رافعة للحركة لم تكن للحركة تعلق بهما ووجب تضاد الاطراف ضد الحركات فان قيل
موجب تضاد المركبتين تضاد جسد ايهما وتضاد متوحيما لانضاد المبدأ وانتهى قلنا وبني
الكلام لان المبدأ وانتهى لما كانا متضادين كانت المصادفة والهابطه مبدئيا هما متضادان كونهما
مبدأ وانتهى لمصادفة وكذا متوحيما هما كونهما مبدئيا وانتهى لهما بطئة فان قيل فليزم التضاد
بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى الى المستقيمة وضادها
اذا تحرك جسم من اول الجمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الجمل بحيث يكون مر المركبتين على
الجمل والى والجزء والسرطان والاسد والسفلة ويحقق اليه والهاية بالفعل فلا يتدفع
عاقبل ان الحركة على التو الى تضاد الحركة على خلاف الاولى لان كلاهما متصل مثل ما متصل
الاخرى اثنى في الاصفين على التبادله فلا المصدر من السرطان الى الجدى على انوال يكون
مصادفة الاسد والسفلة والبرق والقرب وقوس المصدر من السرطان الى الجدى على خلاف
التوالي يكون مسافة الجزاء والبرق والجمل والموت والدلو والمصدر بالعكس فقد دل كل

فما قسم الزمان وهو ظاهر وما فيه
 فان الحركة الى نصف المسافة او
 نصف الكمية الحاصلة بانقوا واحد
 الكيفيتين المتوسطتين في تود
 الايض نصف الحركة الى الكل
 وماه لان ما يقوم من الحركة لكل جزء
 من المتحرك غير ما يقوم بالآخر وهذا
 في لا يذية انما يصير بافضل اذا عرض
 الجزء انفصال لان الاجزاء هي الباطنة
 لاشار في ابونها متن
 ٦ من لوازم الحركة كيفية قاطبة للشيء
 والضعف مختلفة بحسب الاضافة
 يسمى باعتبار السمة سرعته وباعتبار
 الضعف بعكس متن
 ٧ اما وقت الداخلية في غير الحركة
 الطبيعية والخرافية في الكل لا فضل
 الكسالى لوجوه الاول انه يستلزم
 امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت
 المسائين لاختلافه تفاوت السكناات
 المتاني لتلازم الحركات والتلازم متف
 كما في حركة الشمس وما يتغير من
 حركة الظل وفي حركة طرق الرعي
 ونحو ذلك الثاني ان اشتغال الحركة
 مع تحقيق المقتضى وعدم المانع
 ضروري لبطولان الثلث ان فضل
 سكات الفرس الشديد والحدوحيث
 على حركته كفضل حركات الفئ
 الاعظم عليه سامن ان يرى ما كما
 على الدوام تكون الحركات مفهورة
 اوفى زمان هو اضعاف اقل زمان
 الحركة لا اقل لقطع بان الجسم حال
 السكون يرى ساكنة وان كان السكون
 عدسيا رديا الاول بان تلازم الحركتين
 حادى لا غلظ فلا يمنع الفرق
 والثاني بان الحركات تعني خلق
 افة تعالى من غير تأثير لا توى بان
 امتزجت الحركات والسكنات بحيث
 لا يتغير الحس ازمتهما والحركات

منهما ما فاصله الاخر لكن في النصف الاخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وقاطبة الخلاف
 التزم التضاد وهم اتفقوا التضاد عن الحركات المستدرة الوضعية كحركة الرعي وما ذكرت
 من الحركتين بين الجمل والميزان حركة ايفية على الاستدرة كحركة الفئ على الرعي (قال وما
 انقسامها ٤) لا خفاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير وكيفيات والايون
 والاضواء عند انقسام احد الامور الثلاثة ينقسم الآخران ضرورة واهم المبدأ والمنتهى ظاهر
 وفي المتحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم ويتغير الانقسام قد يقوى بعضه على
 التحريك وقد لا يقوى ويتسدر اقوة هل يكون بعض الاثر اربابى وبسبب وبالجملة فلكلام فيه
 طويل وما لم يتحرك فن حيث انه يحس الحركة وانقسام الجمل موجب لانقسام الجمل كاليفي
 ان يكون انقسامها باقسامه ظاهرة خفى من جهة الخفاء في اياها قابل للانقسام من الحركة
 هل هو حال في التحريك حلول الصرب كالبياض في الجسم وقد انقضت ذلك في الحركة الايفية
 بمن خفاء فان اجزاء المتحرك لا تفرق لمكنها بكتلة بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تفرق
 لمكنها اصلا نعم او عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام سيده بالانقسام في العرض
 لكن التغير لندرجى المسعى بالحركة على حاله وعلى اعتناده فان سمي مثل هذا انقسام الحركة
 بانقسام المتحرك فلا مناحة واما الانقسام الكمي انمى هو تنكير انما داها الوهمى الى حاله من
 الاجزاء القرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلاث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الانقسام
 المسافة او الزمان (قال المبحث الخامس ٦) لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الايون
 ايا المقادير او الكيفيات او الاضواء ولا بأس بتسمية مسافة وان كان الاسم بلا لفظا في الايون
 وهذا معنى الزمان والمسافة يتبدلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يتقطع تلك
 المسافة في زمان اقل او يتقطع في ذلك الزمان مسافة اقل من - بقية الحركة بمجالها فلاحالة
 يكون ذلك لان نصفه في الحركة يشند فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعته وبضعف فيقطع
 المسافة الاقصى ويسمى بطئا ولا تغر على التمييز عنهما لاجل ما يلزمهما من قطع المسافة الاطول
 في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصى في زمان مساو
 او المسافة المساوية في زمان اكثر وبهذا فان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة
 بلدية الى ما يقطع مسافة في زمان اكثر او يتقطع في زمانها مسافة اطول وبطئية بلدية
 الى عكس ذلك (قال وجب البطلان ٧) يعني ان المواقفة التي تكون من نفس المتحرك كفضل الجسم
 يصلح سببا لبطء الحركة التسريفة كما في الحجر الزمى الى فوق والاراية كما في مود الانسان
 الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون اسنى متضبا لاهم وانما هذه والمساوية التي تكون
 من احتارج كلفظ نول ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كزول الحجر في الماء
 والتسريفة والارادية كحركة الجسم والانسان فيه وقد يكون البسب في بطئهما نفس الارادة
 كما في رمي الحجر وتحريك اليد برق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة
 من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو القوة القرضية للحركة فيضعف المعلول
 وعند التكنين من جهة انه يكثر حيث تغلظ السكناات التي لا تخفى حركة من شوبها وتختلف
 بالسرعة والبطء بحسب قطعها وعكس قوتها وقلاسة قوتها ذلك يوجوه الاول انه لو كان
 البطء لقل السكناات لامتنع تلازم حركتين مع افضال الزمان واختلاف المسافة بالاطول
 والقصير لان الحركة التي في المسافة الاقصى تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تغلظ
 السكناات فيها اكثر فصد في انه قد لا يتحرك اشياء عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما
 تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتضيق

١ تكونها وجودية متعددة يهيم
السكنات وان سكنت متكررة
من

أنتلزم مع تفاوت المسافة في صور كبيرة كحركة الشمس مع ما يتغير من حركة خلال الانحناس
وإنما لا يتغير لأن التغير عرض لا حركة له بل انما يتغير على الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من
مقابلة جرم الشمس فيرى كأنه يتحرك الى الانتفاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا
فشيئا فيرى كأنه يتحرك الى الازد ياء وكحركة طوق الرسي اعني الدائرة العظيمة والصغيرة
وكحركة الشبهين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رميها الدائرة
العظيمة والصغيرة ويجب بالان لا تلتزم الحركتين بمعنى امتناع التماسك ههنا وانما هو مادي
بحسب ارتفاعه بأن تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور فابسه انه يلزم التماسك
الرسي والفرجار وهو ملزم الثاني ان في الحركة البطيئة حركة الحركة موجودة بشرائطها
والمواقع مرتفعة والامتداد الحركة فلو وقع في أثناء ذلك سكون زم تحلف المعلوم من تمام
السعة وهو محال واجيب بأن المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة التفاعل المتخالفه
ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بمجال غاية الامر ان جميع الحركات
تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء في تحلل السكنات زم ان لا يقع
الاحساس بشئ من الحركات التي تتناهد في عالم العناصر كمدو الفرس وطيران الطائر ومرد
السهم وغير ذلك الامثولة بسكنات هي اضعاف الاقفا واللازم ظهر الانتفاء وجه
الزمن ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم ببلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى
الملك الاعظم الذي يتم في اليوم ببلته دورة مجلسه في قدر محسوس وبالمجمل في غاية الصغر
فذلك الحركات في غاية البطء فيلزم ان تغفل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة
الملك الاعظم على حركته ويكون الحركات مقبولة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان الممكنات تلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف
الاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدسيا عندهم لكن لا يخلف في ان الجسم قد يرى
ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجيب بان تغفل السكنات بين الحركات
وامتازها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمتهما بل صارتا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات
لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا يهيم السكنات وتغلبها وان كانت السكنات
في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يفتي على النصف فوالا لاداء وضعف الاجوبة
(غالب كل من السرعة والبطء قابل للشد والضعف) لاخفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد
حتى يتحقق حركة سرية لا حظ لها من البطء وبطئها لا حظ لها من السرعة لا بل لكل حركة
حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فبه تردد والاشبه باصولهم
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدي المقولات الاربعة
وكل منهما ينقسم الى اثنى عشر وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سرية لكن ميل
الامام الى الاول تمسكا بانها اول ما ينتهيان الى حد لا كان بينهما غاية الخلاف في يتحقق التضاد
فلما تصور الشدة والضعف لكونه امتحالا من مند الى مند وشفقه ظاهر وقد يتسلك بان تقسم
الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا لقسمه بحسب الفرض
وحسب تخفيف بحسب ذلك الزمان سرية بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة
وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سرية بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان ثم
لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقل زمان وما يتخلو عن البطء وما لا يكون

٢ وهل يذهي ذلك الى حد لا
فيه تردد وبسبب الامام الى الاول
وان كان الثاني اشبه باصولهم
من

حركة الفلك لا تعلم اسرع الحركات فاما هو لنسبة الماهر في الوجود دون ماقى الانسان
 اذ لا يتصور ان يقع في اقل من ذلك التقدم لزمان (على الجنب السادس ٢) ذهب بعض
 الفلاسفة والمفكرين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمنا يمكن فيه التحرك سواء كانت
 استوائية رجوعا الى اليمين او لا رجوعا الى اليمين فالاختلاف في حصول الزاوية
 اما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فبذلك الجبريد وهي له اتصال
 اسوان الزوايا ولا انعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بأنه اتصال للحركات الابدية التي
 تشمل متعلقي نقط زوايا الرجوع واللاتي تشمل متعلقي نقط زوايا الانعطاف ولم يفتي احتجاج
 الفلاسفة ن الوصول الى النهاية أي اذ لو كان زمنا في نصف ذلك الزمان لما ان يحصل
 الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول
 وكذا رجوعه اعني ابتداءه الذي قد عبر عنه بالوصول والانعكاس والباينة والمفارقة فلا بد
 ما قبل ان تالان ذلك حركة هي زمانية لا آتية ثم لا يمكن ان تنقض ضرورة فأن لم يكن بينهما
 زمان ز. مثلا لكانت فيكون التمداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متناغيا من الآتية وهو منطوق
 على الحركة الماطقة على المسافة فلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ وإذا كان بينهما زمان
 ولا حركة فـ. ثمين السكون ولا مسكن مع ضرورة تغير الآتية ظاهرا بـ. على جواز ان يقع
 الوصول ولا وصول اعني نهاية حركة انه ذهب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد
 مشترك بين زمايهما كما نقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من
 اجرة اتصفتين اعني 'وصو' والوصول في شيء لأن مضاه ان يصدق على الشيء واصل
 وليس بواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو الوصول كما يحصل للجسم
 الحركة والسواد الذي هو لاهركة فرب بعضهم هذه الجهة يوجد آخره هو الحركة المتأصل
 من هذه موجودة تسمى باعتبار كونها من زمنية من حد ما مفرقة به الى حد آخر بـ. ولا وهي الجهة
 الوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال بـ. فلا تكون موجودة في آن الوصول والذليس الميل
 من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم للوصول اعني البسائنة من ذلك الحد لا يصح
 لا بعد حدوث ميل ثان في آن ثلث ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل منه في آن
 واحد والاحتفاء ثلث الآتين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عدم الميل فيكون عدم
 الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم في الجزء وثبوت كون الميل حلا وجبة
 للوجود لا بعدة يلزم يقوؤه انه ان عندكم طرف للزمان بمنزلة القطعة الخط فلاحظ في
 المخرج عالم يتقطع الزمان وأما هو مفهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف
 يقع فيه الوصول والرجوع وان اردتم في زمانا لا ينقسم الا بمجرد لوهي فلاتم تقسيم أي المليون
 لحوز ارضا في آن واحد بحسب ما من الانقسام الوهمي ولو سلم فلاتم استحالة ثلث الآتين
 بهذا المعنى واتما يستحيل لو لم منه وجود الجزء اعني مالا ينقسم بـ. ايضا ولا خلاف في
 ضعف المنع الاول وفي انه من يتصور بالان مالا ينقسم اصلا حيث يملأ استحالة ثلث الآت
 بالتمزج وجود الجزء وكاهم يحملون تقسم ازمانا الى الماضي والمستقبل كافيها فيتحقق لأن
 اعني الط في الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل وبهمكم على كثير من الانبياء بانها
 آتية لازمانية فأن قيل ما لم يتحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وثلث الآتين استلزم قلنا لانه
 على تقدير ان لا يكون الاتداء الذي هو مقدار الحركة المنطقية على المسافة متأنفا من الآت
 زمنية واحد واحد ولا كذلك تحت طرف للزمان هو عرض قائم فيرحل فيه سلول السريان
 وهذا كالتبوت النقطه لا يستلزم الجزء وكون الخط متأنفا من نقطه استلزمه وقد يقال لو سمحت

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين
 مستقيمتين سكونا لأن الوصول غير
 آ. لرجوع ضرورة ظهور نقطتها
 زمان لزم لآتين المستلزم لوجود
 الجزء وحسب لا حركة بين الوصول
 والرجوع بين السكون والميل
 بعد تسليم امتناع الجزء لأن
 لا قبل عالم يتقطع زمانا لاهم الا
 ان يرد به زمان لا ينقسم الا بـ. وهو
 وحيدة لا لاهم في يرى الوصول
 والرجوع ولا اتصال ثلث الآتين
 وما الفض بكل حركة مستقيمة سببا
 اذ اذا ناكز على سطح فان الوصول
 الى كل نقطة ينشأ من الانقسام
 ها وبلمز ثلث الآتين او تقابل
 زه من السكون فقد يراه اتصال
 المسافة هنا محض توهم من

٩ ان صعود الحجر بنسبة اعتماد الجنب
على الازام وهو ربطه بالسكون وبنسبة
لنفسه تعادل ينشئ السكون
لاشباع الترجيح بلا مرجح والجواب
له لولم التعادل في أن اصول
وزم السكون بمعنى عدم الحركة ولو
في أن الملازح فيه متن

١٠ يعلوهم هذا السكون ثم يحوط
الاولى بما يتكلف التعادل بناء على ان
القاسر انما كانت بضعف بمائة للهواه
الخرق في ذات وقوعه لاهن حسب لاه
ليس طبيعيا والتقدير عدم القصر
والزاد الثالث وقوعه لاه في زمان معين
لان كل زمان يرضى فاقبل منه كاف
الاربعة وقوف الجبل الهابط لانه لا يقبل
الحركة الصاعدة ودر الاول بان
الطبيعة تندرج الى القوة والقاسرة
الى الضعيف فبما الذات ولهذا يكون
هبوط الجبل عند انحدار من الارض
اقوى والثاني بان السكون في الزمان
قاسر والثالث بضع في زمان لا يقبل
الانقسام العقلي الاربعة هو الجبل قبل
ترجع بمصادمة هو الجبل قبل
اربابا فيهما مع ان وقوعه مستبعد
لاستحيل متن

١١ فيبعد عن البدء بقدرها اولى
جهتين متقابلتين فيبعد بضعفضل
احداهما على الاخرى ان كان
والا فبكون او غيرهما بين فيبعد
فيهما بقدر المراكنتين وقد يكون له
حركات الى جهات فيتيو بطولها
على سبيل المراكات متن

١٢ في الاربعة حفظ له وفي غيره حفظ
الزوج فيضاد الحركة وقيل عدم
الحركة محاسن حفظه فدام لكثرة متن

الجهة المذكورة لم يبق الا ان يثبت في كل حركة مستقيمة متى اذا كانت على اجسام
مستوية او كان الحركة لا يلبس الماسة الا بقطعة قطرة على التوالي كما اذا ادركت على سطح
مستو ادركنا على دولاب او قوس سطح مستويا ان الوصول الكل قطرة بنظر ان الوصول
هو فيجب ان انقسم المسافة ههنا سوله كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة فبمعنى يوم
فلا تحقق القطعة والاربع بطلان ما اذا انقطعت الحركة تقصفت لها نهاية فله لا بد من ذلك
في المسافة ايضا لانها هاهنا وفيه نظر لا يخفى (قال وزعم الجلي في ٩) يعني انه يثبت السكون
بين الحركة الصاعدة والهابطة فبما كان الجبل ملائما يصعد بسبب ان اعتماد الجبل على
اعنى الجبل القسري ينطبق اعتماد الازام اعنى الجبل الطبيعي ثم لا بد ان يمتنع بمصادمات
الهواه بالخرق الى ان ينطبق الازام فيرجع الجبل مائلا والاقبال من اذلية الى غلبة
لا يتصور الا بمصادمات له وعند يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طوعا وكل منهما يرجع
بلا مرجح والجواب له انهم لم يثبت التعادل فليكن في أن الوصول لاه في زمانين أي الوصول والرجوع
يكونان الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعى باسم عدم الحركة في ان السكون كان معنى الكلام
ان الحركة لا يمتنع وتعدم تعدد بعدد حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
(قال اخي المانع ٩) اعلم ان السكون لا يمتنع في زمانين وجوده الاول فلو لم تنته الصاعدة
القسرية لانه لكان السكون زما جازما من غير تعقب هبوط لاه لا سبيل لضعف القاسر في الصاعدة
الخرق وهي متينة عند السكون واجب بالنسبة للطبيعة تندرج الى القوة والقاسر الى الضعف
بحسب لذات واهذا يكون حركة الجبل الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا
من انه لو لمصادمات الهواه الخرق في القوة القسرية لوصول الجبل الى السطح الفلك في حيز الخلق
لاني له لو لم يكن ما سكونا على جواهر ظاهر البطلان اما قسرا والتقدير عدم القاسر الى السكون
واجب ان تعادل القوتين فاسر الى السكون الى ان ينطبق الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة
مسكنة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قل امام ان هذا السكون
لما كان ضروري لوصول لم يستدع حكاية الزمان الثالث له لو لم لضرورة تعادل قوتين
او استعانة خالي الا ان امتنع كونه في زمان حال لكل زمان تفرض فاقبل منه كاف في مع تلك الضرورة
واجب بغيره في زمان لا يقبل الانقسام لا يبردها وهو لاه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون
وبعضه لا الزمان يستلزم وقوف الجبل الهابط على القوة الصاعدة واجب بان الحركة ترجع
بمصادمة جمل فبكون قول ملاقة الجبل فان قبل قد شاهد ان الملاقة كانت حال الصعود
دون الرجوع كان السهم الصاعد يركب في حركة الاربعة فوقه فله قطع ان الرجوع لم يكن الا بعد
الملاقة فله قول فوق وقوف الجبل مستبعد لا مستحيل (قال المصنف السابغ قد يكون الجسم حركا على
وجه ٧) واحدة كالحركة في الاربعة الى الصوب الذي يترك اليه السبق فيبعد عن البدء بحد
الحركتين اولى جهتين متقابلتين كالخرق في الفينة في خلاف جهتهما فان لم يكن لاه في الحركتين
ففضل على الاخرى يرى الشخص في كل البدء وان كان فاما الحركة الضعيفة فيتيو بطولها والحركة
الشخص فيتيو رابعا وعلى هذا تبيين سرعة الحركتين وبطووعه وقوعه ورجوعه الى جهتين
غير متقابلتين كالحركة في سفينتي في شرا فيبعد الى الجهتين عند الحركتين وقد تحرك
الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص في سفينتي تدفع شمالا في مادي يخرى وبمحرك
الاربعة حوبا فيكون متوسط بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المصنف لتاس
السكون ٩) يثبت على الحركة فيقع في القوتات الاربعة اعني الاربعة في حفظ ان السكون الحاد لاه
لجسم الى الاشياء ذوات لا وضاح بل يكون مستغراقا في الواحد وادنى ثلثة الباقية فحق في

حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تفسير وذلك بان ينف في الحكم من غير نحو وذيول وتختلف
وتختلف وفي انكساف من غير اشتداد او ضعف في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا
المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراه عدم الحركة من شانه فيكون بينهما تقابل لعدم
والملكه وتبينهما من شانه يفرج عدم حركة الاعراض والمساكنات والاجسام في ان ابتداء الحركة
اولتها نهائيا في كل آن وكذا الاجسام التي يتبع خروجها من اجزاء تلك البات الالاك المتناصرة
قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي انما هي مابعد بها الثمن آن
واحد كالجسم الواقع في الماء السائل فانه ليس بمفرط لعدم تبدل اوضاعه قابلية الى الامور الخارجة
منه ولا ساكن لعدم انه قراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم نه تقابل الحركة في
الاخلاف في شاع بل الحركة والسكون وانما الخلاف في نه اذا اعتبرت الحركة في المسافة
خالقة بل الحركة في المكان او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فآلة بل الحركة
منه او بل الحركة في المكان او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد انتقال عليه نعم لو اراد بالسكون المقابل
للمركبة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون
في المبدأ وكذا في جسم الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون
هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكال الشيء لا يضاف له وان الحركة
تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى المقابلة فردود بمنع صفري الاول وكبرى الثاني
قال لسكون كمال للحركة والشيء لا يتأدى الى المنتهى الى حد منها وهو مقابل قطعا واما احتجاج
ابن سينا بان السكون ليس عدم أية حركة انفتحت والاكثان المعرك في مكان ساكن من حيث عدم
حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأني فيه الحركة والحركة في المكان نفسه
معارفة المكان بيمينه وذلك بالحركة منه لا بالحركة اليه فهو بل ان السكون عدم الحركة في مكان ما يعني

عدم السلب لا بالحركة في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال ونضاد السكون)
لنضاد ما فيه اذ لا يعرف فيه تضاد الساكن والسكن والزمان على ما في والتمسك بالسكون بجمانه
وما يراه قوه ويكون اى السكون طبعيا كسكون الخمر على الارض وقصر با كسونه معلقا في الهواء
او اراد با كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يقتصر المقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة
بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا دخل وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يتطلب
معارفته ولا يتصور في السكون تركيب وانما مرض البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث
السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قنا لا يزال هو واحد
وانما يوحى التمدد في علته والتخصيص انها الطبيعية فقط واثر الزيادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا
من الطبيعة والارادة والقاصر انما يصير علم على السكون عند عدم رجحان على الحركة وهذا
بضلاف الحركة فانها لما كانت قبل الشدة والضعف جزا اجتماع عطفين على حركة واحدة
كان للمحرك المسمى الى تحت فطهر انما ليست من التركيب فيشي وانما هو اشتداد (قال الفصل
الخامس) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة لا الحركة اي النسبة التي لا تغفل
الى القياس النسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول وتسمى هذه ايضا حاشية بالقياس لاجتماع التركيب
منها ومن معروفها مضافا مشهورا وما يقع في المواقف من انفس المر و من ايضا يسمى
مضافا مشهورا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة
على ما هو قانون اللغة والحكمة تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهور لان الاطلاق
في ادى النظر على المركبات اسهل وقصر المضاف على ما يمين الحقيق والشهري يمكنكون
ما هيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير اخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول

٩ منه واليه جبا الاثاخص
المقابل ما يطرأ على السكون او بطلا
عليه السكون من

١٠ يكون تضاد ما فيه كالسكون
في مكان الاصل والاسفل او في الحرارة
والبرودة ويكون طبيعا وقصرا
واراديا ومستند الطبيعي هو الطبيعة
على الاطلاق ولا يتصور في السكون
تركيب وسكون الانسان في المكان
طبيعي والارادة ترك زائمه من

٦ في با في الاضافه النسبة فيها
الاضافة وهي النسبة المتكررة الى
التي لا تغفل الى القياس الى النسبة
معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى
مضافا حقيقيا والركسب منها
ومن معروفها مضافا مشهورا
ويشملها قولهم لا تغفل ماهيته
الابلياس الى الغير لان المراد بالغير
ما يكون مضافا بالقياس الى الاول
من

وهذا معنى تكرار النسبة فيخرج سائر الامراض النسبية ومعنى تعقل ماهية بالنسبة الى الغير ان تعقلها
لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين مسا لاتقدم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله
مستلزما ومستتبعا لتعقل شيء آخر كالمزومات البينة للوازم على ان هذا مما يتوهم ووده اذا كان
تعقل للوازم ايضا مستلزما لتعقل للمزومات وما ذكر في المواضع من انه ليس معنى قولهم تعقل
ماهية بالنسبة الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان الوازم البينة كذلك محمول على حذف
المضاف فيمزومات الوازم اولى ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان الوازم البينة من قبيل الغير
الذي يلزم من تعقل المزومات تعقله وان لم يكن المزمزم مضافا (قد رعد ٧) اي الذي ذكرنا
من معنى ذكر النسبة هو معنى وجوب الانكسار فيحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر
من حيث هو مضاف فكما يقابل الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الحببة
لم يقتضي الانكسار كما ذاقيل الاب اب وانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان
اب وطريق معرفة الانكسار ان ينظر في اوصاف الطرفين فاذا كان بحيث اذا وضعت و رقت
غيره بقيت الاضافة واذا وضعت غيره لم يبق الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا
اذا اثيرت من الابن النسبة مع نبي سائر الصفات بل لذات كان الاب مضافا اليه واذا رقت
النسبة مع اعتبار البولي لم يقتضي الاضافة ثم الانكسار في لا يقتضي الى اعتبار حرف النسبة
كالعظيم والصغير وقد يقتضي اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد الولي والمولى
مولى لا بد اولى على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار
اذا هو حيث يكون للمضاف به وهو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قالوا ان نسبة) يعني النسبة
التي هي المضاف الماتقي قد تكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تكون متضادة كالابوة
والبنوة والاختلاف فيكون محمدا كافي للضعف والنصف وقد لا يكون كافي الرائد والتام
والنقص من المضافين قد لا يقتضي الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع
بل يأتين على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما شئت ذلك وقد يقتضي وذلك
حيث يفتي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيبرهنه بنى الجناح اوفى المضاف
كلم العالم فيبرهنه بمالم والموضوع الاضافة قد يقتضي الى حصول صفة في كل من الطرفين
كاما شقية الى الادراك والمشوق في الى الجلال او في احدهما كالعالية الى العلم بخلاف الملووية
وقد لا يقتضي اصلا كما في المتسامين والتاسر فان الانصاف بذلك لا يكون باسيرة صفة حقيقية
في شيء منها فان ابن سينا يكاد يكون مضاعفات مقتصرة في قسام المتادلة والتي بلزادة والتي
بافعل والاضاع وصدرها من القوة والتي بالتحالة طام التي بلزادة فاعلم انكم كما يعلم واما في القوة
مثل القاهر والغالب والمائع وغير ذلك والتي بالفعل والاضاع كالأب والابن والقسط والمقطع
وما شبه ذلك والتي بالحاكاة كالم والمعلوم والحس والحسوس فان بينهما مما كانت العلم يحكي
هيئة المعلوم والحس يحكي هيئة الحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره ويحدده هذه عبارة
وهي مقفها في المواقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المارة كالتغلب والقاهر والمائع
وفي الفعل والاضاع كالمقطع والكسر وفي الحماكة كالم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشاركة
(قالا ويرض) اي الامة في كل موجد قالوا يجب كادول والجهر كالأب والكم كالأقل والكيف
كالأحر والابن كالأعلى والتي كالأقدم والاضافة كالأقرب والموضع كالاشد انحصارا والمات
كالأكسى والفعل كالأقطع والاضاع كالأشد نقصا (قالوا وتصلها لا يكون بالاضافة الى المروض ٢)
يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها
بخصيص هذا الطريق وهذا معنى تنوع الاضافة وتخصصها فان المشابهة مثلا موافقة في الكونية

٧ معنى وجوب الانكسار والانكسار
قد لا يقتضي الى اعتبار حرف كالعظيم
والصغير وقد يقتضي اما على
مثل عبد الولي ومولى العبد اولاد
عالم معلوم ومعلوم لعالم متن

٦ قد يشترقان كالأخوة وقد تختلفان
كالابوة والبوة المتبرعة فحماة يكون
باسم مثل الاب والابن وقد يقتضي
الى اربعة احوال احدها مثل الرأس
وذو ارجل وصر ونسبها قد يقتضي
الى صفة في الطرفين كالماتقي
والمشوق او في احدهما كالمعالم
والمعلوم اولاد كالبين واليسار متن

١ لكل موجود كالأول والاب والافضل
والآخر والاعلى والاقدم والاقرب
ولاشد انحصارا والأكسى والاقطع
والاشد نقصا متن
٢ وان كانت المقولة هي المارض
فقط متن

٢ في الصديق والاطلاق والوجود
والعدم ذنار خارجا وقوة وفعل
والضايغ من اللغة م والتأخرها
المفهومين وهما مسا في الذهن وهما
الاضاكة بين المروضين متن

وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المصنوع المركب من الحرق والاضافة فكذلك الوافي
فانما هو شيء ذو اضافة لاضافة ولهذا انقلوا على ان المفعول هو الامر الذي يمرض له التبدل
والحق اعم اضافة لذى لامهية له سوى كونه مضافا للمصنوع المركب والا لم تنصرت
المقولات بل كان كل منتق من المرض فوله (قاله يتكلم اطرافا ٣) بين ان الاضافة كانت
في احد اطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك وانما كانت مطلقة لمصلحة مثلا الضعف
الامدي على الإطلاق ٤. نصف المسمى على الإطلاق والضعف الذي هو هذا العدد
كلا رتبة مثلا بزيادة نصفه كالاشين وكذا انما كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما
او يقلل بحسب الدهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك قاله قبل المتقدم والمتأخر
متن بقا مع انها لا يوجد. ان مسا قتا التضاد اعم من مفهوميهما لانها مسا بل بين
عده وهي التقدم والتأخر وهما مسا في النهن واما الاقتران بين الذاتين وانما لمسة فين قه يوجد
كل منهما بدون الآخر كالب والبنوة. يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعلم والم
وقد يتبع كل بدون الآخر كالملة معلومة الخاص (قاله هذا) بين انما ذكر وان كان مشرا بان
اضافة قه توجد في الخارج لكن بهو وانكلمين وبعض الحكماء على انه لا تصقق للاضافة
في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحدها في الفعل
ضامة بهما وبين الفعل فغير لها حالة فيها فيتمثل الالم اليه ويلزم التسلسل في الامور لا جوده
لثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود وتصفها بوجود ضامة خاصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة
لكانت مشاركة لاسر الموجودات في الوجود وبما عدها بخصوصيتهما واما نصف تلك
لخصوصية الوجود لم تكن الاضافة موجودة كن الاضافي اضافة مخصوصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق الاضافة فلزم تقدمه على نفسه انما لم يلزم ان يوجد لكل عدد
صفات لانها بما بها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف
الاربعة وثلاث السبعة وربع الثمانية وهكذا في غير النهاية وقد يجاب عن الرجوع الى التسعة
بار الله لان المذكورة اعترضت على قه. بر ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون
المستعمل هذا الوجود بعض الاضافات وذلك لاننا نضع الانجذاب الكلي انما يستعمل صديق
السلب الجبرتي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها با تاع الوجود وانما لا يماثل بل عليه: بنسبة لا يتوقف وجود
بعض الاوضاع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بما قطع بغيره وجود
ونسبة الارض واثرة زيد وبثو جمر وسرور جدا اعتبارا لثقل امة يوجد فيكون كل من ذلك موجودا
هذه لا اعتبارا اعتبارا والجواب اننا لم نطع انما هو يصدق قولا للعدم قولا كافي قولا زيد اعني
وهو لا يستدعي جود الفرقية والمسمى (قاله المشهور ٩) فقي عن الشرح وسيله على ما ذكرنا
من ان الاضافات لا كانت لطابع غير متصفة بقية بل تابعة لمرضتها كانت تابعة لها في الاحكام
لانها لا تستل ولا ذكران بها من ان الضاد لا يمرض الاضافات اراد بطريق الاستقلال
بذليل له قاله في اننا لم نضع لزيد وكذا الامر لا يرد انقولم تكن الاضافة تابعة لمرضتها
في هذا الحكم لكانت مستغنية له لكي احتجابا به قابل اخذه فغير قابل التضاد فيجب ان يحد
في التضاد يرضي ليس متضايفيكم وصف اضافة متضايفيكم في الموضوع الضاد فتم ان
يكون غير متضايفيكم على ان التضاد يرضي لاضافة ولا حاجة ولا حاجة له لا يصدق على
مثل الامر والبرر حد الضدين لا يصدق على كل منهما الا باجتماع على الامر لا يقال الشيء الذي

٨ والمجهود على ان لا يحقق الاضافة
في الخارج والزم التسلسل لان الملول
في الفعل ايضا اضافة لها حلول
والدور ايضا لا الاتصاف بالوجود
اضافة يتوقف وجودها على كون
مطلق الاضافة مما له وجود ايضا
يلزم عدم تدهي اوصاف كل عدد
بحسب ما له من الاضافة الى المعاد
وقد يجاب با طاعة ذلك امتناع
ان يوجد كل اضافة وسلب اكل
لا يقتضي سلب الكلي ويستدل
بما قطع فوقه السلب ونسبة الارض
وبلوة زيد وثرة جمر وان لم يوجد
اعتبار العقل وقد مر عليه متن

٩ ان الاضافات في جنبتها وتوجهها
وصفتها وخصبها ونضادها
تابعة لمرضتها في الواقع فكيف
جنس وفي الحكم جنس والموافقة
في اليباس نوع وفي السواد نوع
وابتلا لاجل السواد في صفه والمجاز
صف واثرة زيد لمرضه بل يخصص
المضايفين لا يجبر الاضافة في
الشخص كاثرة زيد وانما يخصص
واخرة غيره له شخص آخر متن

٦ من انزوع العروضات لا يوجب
تنوع الاضافات العارضة فغناه
ان موقفة الانساني في اليأس
مثلا ليس نوعا مخالفا لموقفه الفرسين
فيه من

٤ وهو نسبة الشيء الى الزمان
لوقوعه على التدرج كالحركة
وما يتبعها او دفعة لكل على استمرار
الانسان كالكون والتوسط واما بالان
لعدم تحقه الا في طرفين الزمان
كالوصول الى المنتصف او المنتهي
من

٧ منهم بوجوه لا تنعكس الى تصور
الانقطاع الزمان على انه لو وجد
خارجا عن عدم لا يكون الا في آن بلزم
شأن الآين ولا يتبع دفعة واحدة في الزمان
لكن لا في التدرج من

٢ وغير حقيق الا ان الحقيق منه لا يثبت
اشترك الكثير فيه من

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
نسبة فيما بينهما والى الامور الخارجية
عنها محمولة او محاطة او غيرهما
ويكون باقية وبالمثل وطبعها
ويشترك في التضاد كالقيام والانعكاس
والاشتداد كالاشد انصافا من

٨ وهو نسبة الجسم الى حاضره
او بعضه فيمثل بنفسه ذاتيا كالحيوان
في اهاياها وعرضها كالانسان في ثيابه
وبشأن الاشتراك يمثل نسبة لقوى
الى النفس والفرس الى زبد وتردد
ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا
برأيه من

للتضاد فيه من وضوح الاحر والاراضي الجسمين لان قول التضاد والتضاد انما يتصور في
على الموضوع كالمرارة والبرودة والاحر والاراضي لا يثبت فيكون هي موضوع وصف التضاد والتضاد
لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك ما يمكن نقل كل منهما بدون الآخر وله في التضاد
(قال وماتر ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في موضوعها تتبع لموضوعها
وقولهم ان تنوع العروضات لا يوجب تنوع الموصوف لكن لا يمتنع ان فيه من انخذ العروض
في موقفة الانساني في اليأس تارة الانسان وتارة اليأس (قال ومنها المتن ٤) كما ان الايام
هو النسبة الى المكان لا الفكر نفسه ذلك المتن هو النسبة الى الزمان لانها فتنكون وقوع
الشيء فيه وقد يكون وقوعه على طرفه الذي هو الآن فان كثيرا ما يستعمل في قديم في الابد
كل وصول الى المنتصف المسافة فيلا الوقوع في الزمان فيكون بان يكون للشيء هو اتصاله فيطبق
على الزمان ولا يمكن ان يفصل الالفه ومعنى الحصول على التدرج وذلك كالحركات وما يتبعها
كالاسوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان الا في ذلك الشيء حاصله فيكون
حصوله دفعة لكن على استمرار الآيات وينقسم الى ما يكون حاصله في الآن الذي هو طرف
حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصله في ذلك كالوصول الى كون المتحرك على مسافة فياين
طرفها (قال وهذا نص صريح) يريد ان ما ذكر من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف
الزمان بمنزلة النقطة الخط يدل على انه موجود لامتداد وقوع الشيء في الاوجوه لكون الحلق
في انه لا يتحقق اطراف الشيء في الخارج الابد امتدادا وانقسامه بافضل والزمان انما ينقسم باللوح
والفرس فقط وايضا الوجود الا ان ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون
الا في آن بلزم ثبوت الآين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي يبعد الوجود لكن
لاصل التدرج صير الان زمانا يتايل بمعنى انه لا يوجد في ذلك زمان ان الاونك الدم حاصل فيه
على ما صير لا بد من الاشكال لان الكلام في حدوث الدم وهو آني وكون هذا الان مغايرا لان
الوجود ضروري (قال ثم المتن كالآين حقيق ٢) وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه
يكون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيق وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر
كذا الان الحقيق من التي يجوز فيه الاشتراك بين نصف اشياء كثيرة باكون في زمانه من بخلاف
الآين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها
الى البعض بحيث تختلف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في المواضع والانحراف ونسبة
اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخله فيه كالقيام فانه هيئة بل انسان بحسب
انقسامه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير
الانكسار ومنها آخرها محيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط
والصالح على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط في الاعتبار وحصول الوضع للجسم
قد يكون باقية وقد يكون بافضل ونقل منهما فليكون بالطبع كقيام الانسان ولا بافضل كاتكاه
ويجري فيه التضاد فان لقيام والانكسار وجودان يتمايزان على موضوع واحد بهذه غاية
الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر فكل من الانصاف والركوع (قال ومنها ٤)
وليس الماء والجدة) وبفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاضره او بعضه فيمثل
بأنشائه كالتمسك والعظم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهاياها وعرضها كنسبة الانسان
الى قبضه وقيد قال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاصه به من جهة من جهة
وتعريفه فيه ككون القوي للفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما فلان اعراف هذه المقولة حتى
المرة لان قولنا كم او له كيف او له حقائق فقولنا ان اوله جوهر حاضره انك كافي له ثوب

٤ وان يتفصل وهو تأثيري قسبي وتأثيري من شيء مادام ساكنا على اتصال كالذي للعضن والعضن مادام يعضن ويشخص لا الحاصل الحاصل بعد الاستقرار كطول السهر ومضونة الماء وقيام الانسان ويمرر فيها التضاد والاشداد وما قبل ان يتوحداهما ذهني والازم التسلسل مدفوع بان يس المراد بهما مطلقي التأثير والتأثير بحيث يشمل الايداع والحديث الدعي بل الحاصل الذي يكون للفعل والتفصل حتى ان الغازابي قدس ان يفصل بالهرتك وان يتفصل بالهرتك

٧ وفيه مقدمة ومثالثان اما المقدمة فهي ان الجوهر عند ان كان متفصلا فيقسم او يجمع مرقد وعند جهور الفلاسفة ان كان حالاً في جهر قصوره او حلاله فيقول امر كيا منهما فيقسم والا فان تماق فيقسم تدبر او تصرفا خفص والا فتفصل او يقال ان كان مفارقة في ذاته وفعله ففصل او في ذاته فقط خفص وان كان مقارنا فاما حال او فعل او مركب او يقال ان كان له ابعاد ثلثة فيقسم والا فاما جزءه بالفصل والاولا خارج متعلق به والاولا من التقسيم على ما تقرر عندهم من نفي الجوهر الفرد واثبتك جوهر حال به الجسم بالفصل الا في ذلك من اتقوا سدا الا اذا وجهه الاخير اوفى لاشغاله على ما يوجد بتأني الجسم واليهوي فلا يدخل فيه الجسم اذ في هو محل الصورة الوحدية وعند الافلاسين الجوهر ان كان تغيرا في غير ما في هو الجسم لا غير الا فرحاني وهو النفس والمقل من

لويضه كافي خاتم او محصور فيه كافي قولنا لفت شراب يقع عليها افظة لا لا يراى لكن بالثبته والاشكك وان احتيل حتى قال ان مقوله لا يدل على نسبة الجسم الى شامل اليه بخل بانفسه كالتمص والتمص والتل لم يكن لهذا المعنى من القدرة في عداد المقولات وان كان التشكيك يزول (قال ومنها ان يفصل ٤) هو تأثيري في غيره على اتصال غير ظاهر كالحاصل الذي للعضن مادام يعضن وان يتفصل هو تأثيري من غيره كذلك كالحاصل الذي للعضن مادام يعضن وما الحاصل الحاصل للسكر عند الاستقرار اي انقطاع الحركة عند كطول الحاصل للشجر والحضونة الحاصلة لما والاحتراق الحاصل للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمي اثر او اتصافا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل تأثيره وبه قوة لتأثيره في كل من المقولتين التضاد فان التضاد عند التبريد والتضاد عند التبريد ويقلان الشدة والضعف فان تضاد النار من تضاد الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو الثابت في ذلك واسرع وصولا منه اسوداد آخر اليه ونهب الامام وجع من المحققين الى ان ثبت هاتين المقولتين اتماما في الذهن اذ لو وجدنا في الخارج لاقتصر كل منهما الى مؤثره تأثير آخر ضرورة اشتع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونها من الاعيان الخارجية وحيث يلزم التسلسل الحاصل وترب لمور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك اغلابلز لو كان كل تأثير ويحد حتى الابداعي الذي لا يتغير الى زمان من قبل ان يفصل وكل تأثير وحصول حتى الدقي من قبل ان يتفصل وبس كذلك بل اذا كان الفاعل غير المفعول من حال الى حال على الاتصال والافتراق الحاصل الفاعل هو ان يفصل وحال المفعول ان يتفصل حتى قدس الغازابي ان يفصل بالتغير والهرتك وان يتفصل بالتغير والهرتك وقال لا فرق بين قولنا يتفصل وبين قولنا يتغير وهرتك وتوابع هذا الجلس هي انواع الحركة في الجوهر لكون الفساد وفي الكم التفرع والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الابن التفرع وحققة ان يتفصل هو تصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر مادام ساكنا في الامرين على الاتصال فالتكون كالتنازلت قليلا قليلا وشبه اشبا وجرا جرا على اتصال الى ان يتفصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفصل هو ان يفصل انما على اتصال الفعل على النسب التي له الى اجزاء مبدوده في المفعول حين ما يفصل فالتضاد حين ما يعضن له نسبة الى جزء من الحرارة التي تعدت في تضاد يتصل من نسبة الى جزء من الحرارة التي نسبت الى جزء آخر على الاتصال وتوابعه على عدد انواع ان يفصل فان كل تغير وحركة يشابهه تغير وهرتك كالتكوين والتكون والافساد والفساد وكذلك انواع الاتواع كالبقاء والبقاء والهدم والهدم وهذا قياس التضاد فكما ان يهدم مضاد لان يضي واري يعضن لان يبريد كذلك ان يهدم مضاد لان يضي وان يعضن لان يبريد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما هو اثر لفظ ان يفصل وان يفصل على الاتصال والمفصل لانها قد بدت لان الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستمر من حيث هو كذلك ولفظ ان يفصل وان يفصل مخصوص بذلك (قال القصد الرابع في الجوهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على راي المتكلمين والحكماء وهذا القصد مرتب على مقدمته فيجيبه وما يتعلق بذلك ومثلهين بباحث الاجسام وبباحث المجردات اما قصده على راي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان جارية عن الحقي بالذات فاما ان يفصل الاقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى راي المشائين من الحكماء هو انما هو ان يفصل وانفس او جسم او جولي وصورة وهم في ان ذلك طر في بناء على ما يرون من نفي الجوهر

القدر ويجرد العقل والنفس وتحتقن جوهر بن حال يحمل مما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم
والأفعلية المشكالات لا يفتي الطريق الأولى أن الجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر ففي الصورة والأ
فإن كان محلاً فهي الهيولى والأفان كان مركباً من الحلال والمحل فهو الجسم والأفان تملق
بالجسم تملق التدبير والتصرف فالنفس والأفعل العقل الطريق الثاني أن الجوهر إن كان
مشاركاً في ذاته بأن يكون مستغنياً عن مقارنته جوهر آخر فاما إن كان مكوناً مقارناً في فعله
أيضاً وهو العقل أو لا وهو النفس وإن لم يكن مشاركاً في ذاته بل مشاركاً لجوهر آخر فاما إن يكون
حالا فيه أو محلاً لوصفٍ منها لأن ما لا يكون كذلك كان مشاركاً لاشقائ الطريق الثالث أن
الجوهر إن كان قابلاً للإبعاد الثلاثة لجسم والأفان كان جزءاً منه هو به بالفعل فصورة أو بالقوة
غاية وإن لم يكن جزءاً منه فإما كان متصرفاً فيه نفس والأفعل وهذا ما قال في الشفاء أن
الجوهر إن كان مركباً فمجم وإن كان بسيطاً فإما كان داخلياً في تكوين المركب فاما دخول النفس
في وجود الكرمي غايته أو دخول شكل الكرمي فيه فصورة وإن لم يكن داخلياً فيه بل مشاركاً
فإن كان له علاقة تصرف ما في الأجسام بالهرمك نفس والأفعل فإن قيل الجسم يكون مع
الهيولى أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سبق قلنا المراد أن وجود المركب
بالنظر إلى المادة نفسها من حيث أنها مادة لا يكون إلا بالقوة وينظر إلى الصورة بالفعل على ما قال
في الشفاء أن المادة هي ما لا يكون باعتباره وحدة للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة إنما
يصير المركب هو هو بالفعل بمصولة حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكل مثلها
لحصول المركب بالفعل البتة فإن قيل الداخل في قول الجسم والحال في المادة التي هي أحد
الأقسام الخمسة أعني الهيولى الأولى البسطة إنما هي الصورة الجسمية وأما البسطة فمحلها
الجسم نفسه وإن كان يسمى من حيث توارده الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية
وإن لم تكن داخلة في قول الجسم البسطة فهي داخلة في أنواع من الفلكيات والشمس مراتب وسبغ
أن عملها أيضاً هو الهيولى لا قد ين من الحكماء الجوهر إن كان متغيراً بغير ما في جوهر الجسم
لا غير إذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وأما الهيولى اسم للجسم
من حيث قبوله الأعراض المحصلة للأحسام المتحركة والصورة اسم لتلك الأعراض وإن لم يكن
متغيراً فروحاني وهو النفس والعقل (قال تلميذ ٦) قد سبق أن الموضوع هو المحل المقوم للحال
فيكون المحل أهم منه وإن الحال قد يكون جوهر كالصورة وقد يكون عرضاً فيكون أهم من
العرض وإن العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وإن جاز كونه محلاً للعرض بمعنى الاختصاص
الساعت فيكون بين العرض والموضوع مابنة كلية وأما بين العرض والمحل فمفهوم من وجه
لأنهما ذهنيان في عرض يقوم به عرض وتعارفهما حيث يكون المحل جوهر أو يكون العرض مما
لا يقوم به شيء فإن قيل استناد العرض إلى محل يقوم به ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي
يقوم به عرض يكون موضوعاً فلا يكون بينه وبين الموضوع مابنة قلنا استناد العرض إلى الموضوع
بموجب أن يكون بواسطة هي العرض والمحل الأولى الذي يتصف بها كاستناد السرعة إلى الجسم
بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناد العرض إلى الموضوع أن يكون محله الأولى موضوعاً (قال
وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره
كان استناد العرض إلى الموضوع ظاهراً إلا أنه قد توهم اختصاص ذلك بمرئيات الجواهر دون كلياتها
لوجهين أحدهما أنها مفترقة الوجود إلى الأشخاص التي هي موضوعات لها لكونها محمولة
عليها بالطبع وتلحقها أنها صورة قائمة بالنفس لا أقول لها من حيث هي كليات دونها ورد الأولى
بأنه خاطئ من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال

٦ الفصل اعم من الموضوع والحال من
العرض والموضوع بيان للعرض
والمحل اعم منه من وجه واستناد
العرض إلى الموضوع قد يكون بوسط
فيكون الوسط محلاً للموضوع متى

٤ انتفاء كليات الجواهر إلى الموضوع
لكونها مجموعاً لذاتية الشخص
وصورة قائمة بالنفس ورد بيان معنى
الموضوع هو ما غير موضوع القضية و
معنى جوهرية الصور أنها الذوات وجدت
في الأعيان كانت لا في موضوعات وأما
من حيث حلولها في النفس الجبروتية
فهي أشخاص أعراضها لا كليات
جواهر متى

وأخصص إنما يكون موضعها الكلي بالحق الأول دون الثاني وبه الثاني بأن معنى كون الصور
جواهرها في ذاتها طابع إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وأما من حيث حلولها في
النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الأعراض الجزئية لا الجوهر الكلية (قال وأما المقالة
الأولى ٢) لا خفاء ولا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب وسكانا ما يزداد في سائر اللغات
موضوع بلاه معنى واحد ونصحه عندنا من حيث الاشتغال بعباده لكن لغناه حقيقته ونكتة
لوازيمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلاف المصطلحات في تعريفه وادى ذلك إلى اختلاف
في بعض الأشياء أنه هل يكون جسماً أم لا فبعد التحقيق من التشكيل هو الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد بأقطار الثلثة فالو فرضنا مؤلفاً من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع
لا من واحد منهما كإزعم لتأني محسناً به جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاعلاً وبني
الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لانتاج قيام المرض الواحد بمصلين بل لكل
جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب أن التأليف معنى بين الشئين يعتبر اعتاده إلى
المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفاً من الشئ وإلى كل واحد فيكون مؤلفاً من الشئ
كما يقال في لفظ الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمركب المركب الذي يشبه معنى الأصل
فالجسم هو المؤلف بالحق الأول والجزء بالحق الثاني فلا تكرار للوسط فإن قيل المراد بالتأليف
عرض خاص مفارق لمبدأ القوى المتشعبة لا فاضل المقضى التمدد وهو السبب عند المعتزلة
لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الامدى النزاع لفظياً عاماً إذ أن لفظ
الجسم بازاءى معنى وضع وصاحب الموافقة معناه طاباً إلى أنه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء
وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه
المعتزلة لم لا يل الجسم هو نفس الاجزاء المتحدية فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم أنه ليس قائماً
بالجزئين كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسماً لا سبباً من أن الجزء بمنزلة
المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لأن جهود الاصحاب ايضا قائلون به وبعد من قبله
بجزئين وأن جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى أنهم قائلون بأن تأليف ذو فساد أكثر لأن
القاضي يقول بالتأليف وهم لا يقولون بحجية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم
في تعريف الجسم أنه الطويل الرقيق العقيق ولا نزاع لهم في أن هذا ليس بمحد بل رسم الخاصصة
ومعنى محصونها خاصة على أنهم لا يشيرون الجسم اتعليق الذي هو كنه الإبداع الثلاثة لتكون
هذه عرضاً ما يشبه فيقتضى ذكر الجوهر احترازاً عنه ويكون المجموع خاصصة كنه الجسم
الطبيعي كالمطر الرالود الخش ولا يضره كون الجوهر جسماً لأن المركب من الداخل والخارج
خارج على أنه يحتمل أن يراد بالطويل مثلاً ما يكون الطويل أى الاستعداد المفروض أولاً باعتداله
فلا يشيرون الجسم اتعليق لأن هذه الإبداع اجزاء وأعترض بأن الخاصصة إنما تصنع كالسبب
إذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك أما الشئون فلهذا لا حظ للقول في الكرة والسطح فيها
يعرض من الجسم الغير المتناهي فله جسم وأن امتنع بديل من خارج بخلاف ما افترض أربعة
ليست يفرق فإن الزوجية من لوازم الماهية وأما الزوج فلا ن الشئمة المعينة قد يجعل طولها مائة
شعراً وعرضها أصابع وكرة ذراعاً وعرضها أصابع فيقول ما فيها من الأبعاد مع بقا الجسمية
واجب بعد تسليم أن شدة الخط والسطح لفضل بينهما عدم انصاف الجسم بالطول والعرض
والعنى بأن المراد قبول تلك الأبعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على أن ما ذكر من زوال
مقدار وحدوث آخر مما لا يشبه عند التشكيل بل الجوهر الفردة هي التي تتخلل من طول إلى
عرض ولو سلم المراد مطلق الأبعاد وهي لازمة وبأن الزوال المنصوصات فإن قيل هل تقدير

٣ فتجانب في الأجسام وفيه فصلان
الفصل الأول فيما يتعلق بها على
الاجمال وفيه مباحث المبحث الأول
الجسم عندنا القابل للانقسام فنحاول
المؤلف من الجزئين فصاعداً لكل
واحد منهما على ما زعم القاضي
محسناً به الذي قام به التأليف فيكون
مؤلفاً وسلك مؤلف جسم للفرق
الظاهر بين المؤلف من الشئ ومع
الشئ

٤ هو الطويل الرقيق العقيق وهذا
تعريف بأخصاصة اللازمة الشاملة
بناء على أن المراد قبول تلك الأبعاد
على الإطلاق فلا يضر انتفاؤها
بأنه كما في الكرة لا يتبدل مع بقاء
الجسمية كما في السمة على أن ذلك
عندهم مائة على ترتيب الاجزاء من
غير اثبات المقادير الزائدة على الجسمية
ولهذا جعلوه خاصة بدون اقتصار
إلى ذكر الجواهر وأما قيد المرض
والعنى فاحتراز عن المركب الذي
هو واسطة بين الجسم والجواهر
الفرد وذلك بأن يكون تركب اجزائه
على ستة أو سبعة فقط ويكون
عدد ما أقل من اثنى مائة تركب منه
الجسم اعني ثمانية أو ستة أو أربعة
على اختلافهم في ذلك متن

في المقارن لا بطول خاصة الجسم وعلى تقدير اثباتها فالجواهر الطويل فإى حابة إلى ذكر
العرض والعنى قلنا إنما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسماً حتى المؤلف من جزئين وهو
لا يقولون بذلك بل عند النظام أجزاء كل جسم غير متناهية وهذا الجأى أقلها ثمانية بأن وضع
أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة كذلك وهذا أبى الهذيل ستة بأن وضع ثلثة ثم
ثلثة وقيل أربعة بأن وضع جران ويحبب أحدهما في سمت آخر فرد واحد وفوق أحد الثلثة
جزء آخر وإنما لم يفرض الثلثة على وضع الثلث وإلا لكان على ملتصقها بحيث يحصل مكعب
لأن جواز ذلك عندهم في حين المنع لاستلزامه التقسّم على ماسبي وبالحلقة فالجواهر المركب
الذى يكون عدد أجزائه أهل من أمق ما يصح تركب الجسم منه أو يكون تركب أجزائه على سمت
واحد فقط وهو المسمى عندهم بلطوقى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين
الجسم والجواهر الفرد ويوجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعنى (قال وعند الفلاسفة) تحريف
السابق هو الذى ذكره فاء الفلاسفة وحيث ورد على ظاهره أنه لا بد من ذكر الجواهر احترازاً
عن الجسم التعليمي وأنه لأجوبة بوجود الأبعاد بالعقل صرح أرسطو وشيخه بالمقصود فقالوا
هو الجواهر القابل للأبعاد الثلثة أى الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد
التقاطع على زوايا ثلثة ومعنى ذلك أنه إذا قام خط على آخر كان تقاطعاً على غير ماثل إلى
أحد جانبيه فإن زوايا ثلثة الحاد ثلثان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وإن كان مائلاً فلا محالة تكون
أحد الزاويتين أصغر وتسمى حادة والأخرى أعظم وتسمى منفرجة فلذا فرمنا في الجسم بعدا كيف
اتفق ثم أخيراً قلنا أنه فى جهة ثلثا بحيث تحصل أربع قوائم ثم التالى قطعها بحيث تحصل ثلثة
إلى كل من الأولين أربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الأبعاد على
زوايا ثلثة وهذا القيد لتعقّب أن المعنى في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه وإن كان هو قابلاً
لأبعاد كثيرة لأعلى هذا الوجه فاذكر في المواقف أن الجواهر تقابل للأبعاد لا يكون إلا كذلك
والذى يقبل أبعاداً لأعلى هذا الوجه إنما هو السطح بخفى أن يكون إشارة إلى جهة التقاطع
على زوايا ثلثة لا إلى التقاطع و قد دفع عنهم من يتوهم التعريف بالجواهر القابل للأبعاد شاملاً
للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال أنه احتراز عن السطح أى على
توهم كونه جوهرًا ولا يرد الجسم التعليمي لأنهم لا يتوهمونه بل يحيطون بالمحصل من تركب لسطوح
هو الجسم الطبيعي لأجابه وقد يشال أن معنى الاحتراز عن السطح أن لا يلقى القابل للأبعاد شاملاً
له فيصير خاصة للجسم صالحاً في مرض الفصل أصعبه وأخص من الجواهر مطلقاً لأن وجه
وهذا غاية لم يبق مع هذا القيد شاملاً للجسم التعليمي وإنما اعتبر العرض لأن جميعاً الجسم ليست
باعتبار ما لها من الأبعاد بل على لأنها مع بقاها الجسمية بحالها قد تبدل كما في الشجرة وقد تزيد
وقد تنقص بالفضل والتكاثف ولأنه قد بينت أن الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في تصور
جسم غير متماثل وعن تقاطع في الوجود أيضاً كما في الكرة المصنوعة والأسطوانة وذكر الدكان لأن فضل
العرض أيضاً ليس بلازم بل مجرد إمكاه كاف في الجردات بتفصيل فرض الأبعاد بمعنى أن تصافها
بها من الحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر أنه يمكن ذكر الدكان أو القابلة ولا حاجة إلى اعتبار
الفرض وذكر أن المراد بهذا الامكان هو الامكان العلم ليشمل ما تكون الأبعاد في خاصية بالفعل
لازمة كما في الأفلاك وأضرباً لآلة في الضمير بل هو ما يكون بالقوة المصنوعة كما في الكرة المصنوعة فكذلكها
يحمل ثلثة أن المراد بالأبعاد تلك الامتناعات المختلفة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي
أعنى الكرة القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى أن بين السطوح ستة للجسم المربع

٢ هو الجواهر الذى يمكن أن يفرض
فيها بدنة و قد يفيد بالتقاطع على
زوايا قوائم وهو التصديق و دفع الوهم
دون الاحتراز والمراد بالأبعاد هنا
المخطوط التوهمة في داخل الجسم
لا اشتدادات حاصله بالعقل لازمة
سكها في تلك البكيات أو غير لازمة
بخصوصياتها كما في الضمير بات
ولا التهيأت المنفية عن الجسم الغير
المتناهي والمراد قبول أصنافها
لأصورها العقلية أو الوهمية فلا يرد
النفس ولا الوهم على أن الجواهر
لا يشمله ثم لا خفاء بأن المتصف بها
هو الجسم لا الهوى من

جوها هو الجسم الطبيعي وحرما ساريا فيه هو الجسم العلوي له ابعاد ثلثة هي اجزائه
 لا يمتد الخطوط اذ لو سكنت فيه بالنقل لكانت في كل جسم بالنقل وهذا غير الاستداد الذي هو
 الصورة الجمعية الحاصلة في كل جسم بالنقل بحيث لا ينفصل التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها
 للخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بقوة المحضة بخلاف الحركة كالثقل فان المحر
 عندهم خط بالنقل وكثرة الى انها السطوح والخطوط التي هي التماسات حيث تقوها من
 الجسم الغير المتناهي ولاخفاء في الها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والظاهر ان المراد
 بها الخطوط المترجمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالنقل لاني
 الطبيعي ولا في التعلمي والاتصال الذي هو ايضا بقوة ليس مقابلته ليزم كون الجسم ليس
 بمنصل بالنقل ولا منفصل بالنقل بل للاتصال الذي هو حاصل بالنقل وقرى ابن سينا بين
 البد والمقدار بان البد هو الذي يكون بين نهائيتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يترجم فيه نهائيات
 من نوع تلك التهلين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطعي من غير سطح كما في الجسم
 الذي للاتصال في داخله بالنقل فلك اذا فرضت فيه نقطتين فينبهما بعد خطي ولاخط واما
 فرضت خطين متقابلين فينبهما بعد سطعي ولاسطح وذلك البعد الخطي الطول والسطحي
 عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني
 وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قول اعيانها اورد الامام ان اليوم يصح
 فرض الابعاد الثلاثة فيه وليس يصح فاجلب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجودات الخارجية كما في
 قولهم لطلب ما قبل الاشكال بسهولة ولاخفاء في انه يقتضي المقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس
 التي هي جوهر مجرد قبل الابعاد الثلاثة المتقاطعة والظاهر ان اليوم خارج قيد الجوهرية وبالحاصل
 ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الانصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا عبر ومن
 اعتراضه ان الهوى هو جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها اذ ان قبول الابعاد يكون مشروطا
 بقبولها للصورة الجمعية ولا يجوز ان تكون الصورة جزءا من القابل لما تقرر عندهم من انها ليست افضل
 والحصول دون الامكان والقول بل الجوهر القابل هو الهوى لا غير وجوبه انما اختص الهوى
 بقبوله هو الصول والاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا به لاحظ لهوى
 من المقدار ونما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهرية هي قبول الامتدادات العرضية على انه
 قد سبق ان المراد بهذا القول ما يعم الفعل والولولوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
 اوجه (قال وكلامهم متردد) الظاهر ان العرض المذكور رسم بالخاصة الحركة اذ على تقدير جنسية
 الجوهر القابل للابعاد اعم منه من وجهه ولا كذا حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين
 بينهما عموم وخصوص من وجه مائة اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد اعم ونة
 غير مقول واما التمسك بتركيب الجسم انما هو من الهوى والصورة لان الجوهر وقابل الابعاد
 لا يكون التعريف بهما حدا فاضلا عرفت من الفرق بين الاجزاء المتكسرة والجزء العقلية
 التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشربله متردد في ان هذا حد اورسم وبطل الامام
 كونه حنا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فضلا اما الاول فلو جوه منها ان
 الجوهر هو مفسر بالوجود لاني موضوع الوجود ذاته على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات
 الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزءا للماهية الحقيقية وضم الاحتياج الى الموضوع
 عدى لا يصلح ذاتيا للوجود لا يقال جوع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية
 لا تتناول الحقيقية منها لا الطبيعية كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا
 للجواهر لكان تمايزها لاحتمال في حصول على ما هو شأن الانواع المتدرجة تحت جنس تلك الفصول

في ان هذا التعريف حد اورسم
 وبطل الامام كونه حدان ليس
 الجوهر جنسا لكونه مفسرا بالوجود
 لا في موضوع ولوجود ذاته بل من
 المعقولات الثانية ولا في موضوع
 عدى ولاه لو كان جنسا لكان تمايز
 الجواهر بفصول وهي اما جواهر
 فيسلسل واعراض فيقوم الجوهر
 بالعرض ولا القابلية وما في معناها
 بفصل اكونها من الاعتبارات التي
 لا يثبت لها في الاعيان والالقات
 بحمل قابل ولزم التسلسل في انه ترتيب
 ووجود بافضل وهو باطل انفسا
 واجب بان الوجود لا في موضوع
 رسم للجواهر لاحد ومصدق الجلس
 على الفصل عرضي لا يقتضي الفصل
 آخر وليس الفصل هي القابلية بل
 القابل اعني الامر الذي من شانه
 القول وكونه في الوجود نفس ذات
 الجسم غير قادر على سائر الفصول
 من

فالجسم البسيط قابل للاقسام طالما ان تكون (٢١٥) الاسماء بالفاعل متناهية وهو مذهب المتكلمين او غير متناهية واليه قبل الفيلسوف والمايان

اما ان تكون جواهر فيقتل الكلام ان ما به تمايزها ويثبت النسب واما ان يكون احراسا فيثبت تقدم الجواهر بالعرض وهو يوط لاستزاجه افتقار الجواهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجواهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع اللوح واما اثباتي فلان معنى القابلية وامكان العرض ومقتضوه هو ذلك من البسائط امر لا يتحقق له في الخارج والاعلام يحصل قابلية له ضرورة انه من المسا في العرضية دون الجوهريه فيقتل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المقتضية ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومنه يلزم بالاعتناق في سائر هذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لا حد للاجناس العالية وعدم جنسية المعارض لا يستلزم عدم جنسية المعارض ومن الثاني يلزم كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم اقتضائها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لو كان الجواهر جنسها ايضا لا عرضا ما كالميلون للناطق ومن الثالث يلزم الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شأنه القول كالناطق للانسان بمعنى الجواهر الذي من شأنه التحق اي ادراك الكليات ايضا ل هذا نفس الجسم لاجزائه منه فكيف يكون فصلا لا يتقوله هو نفسه بحسب التمايز وجزءه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون المسمى جنسا او فصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب الموقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قيل الجدي وي جدا (المبحث الثاني ٤) ذكرنا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجزاء مختلفة ما يطابق ما ان يكون انقسامه المتكسفة حاصلة بالفاعل او لا وهي التقديرين طالما ان يكون متناهية او لا فاقول مذهب المتكلمين والثاني مذهب الفيلسوف والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لاختلافه في انما يكون جميع انقسامه بالفعل يحصل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذميرطاس من ان الجسم يتألف من اجزاء صفار صلبة قابلية للتقسيم الوهية دون النضبة فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح والتمتاع في الخطوط المتألف من النقاط التي هي جواهر فردية فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقسام الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم اختلفت الفلاسفة المتألفون بلانهاى الانقسامات فرفقت منهم من جعل قبول الانقسام مقفرا الى الهول ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى التجار وضرار من الممتزعة من ان الجسم مؤلف من بعض الاعراض من اللون والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يثبت به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول لتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمتشككين من اللاسفة انه مركب من الهول والصورة الثالثة للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ايس فيه تعدد اجزاء اصلا ولا يقبل الانقسام بل انه لا يتبعى الى حد لا يثبت له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى وكيفية وقع انقائ الفرق على بروت مادة بتوارد عليها الصور والاعراض الا انها هذه الاشراقيين نفس الجسم ايسى من حيث قبول التقادير مادة وهول والمادة من حيث الحلول فيه سودا وعند المشائين جوهر يقوم بجوهر آخر حال فيه سمي صورة يتحصل بتركبها جوهر قابل للتقدير وسائر الاعراض هوالجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فاما كيف عددهم بميزة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمسحه والصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم به عمله الذي هو الهول (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا يتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصول الاقسام وتبرير الكلام

يجاب عن الاول بان الوحدة باعتبار حق لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثاني باهنا ان ريدا لثقل الملا مع ماله من الانقسام فلاحضاء في انعدامه بما عرض الانقسام وان ريدا لادبسية قلبه ما لا يحدث اقل الى وحق الثالث ان اختلاف الخواص يمتلئ بمدة عرض الانقسام من

الانقسام اصلا وفيه وجود منها ما ينشأ على استازار قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم الافتراق يدل الاجتماع فينجز الجزر اذ لو بني قبول العبري في الاجتماع وكقولهم لولا الجزر لما كان الجسد احدهم من المرحلة استواء اجزائها لكولهما غير متساويين واعترض بين الاقسام في عدد الاجزاء لا في مقدارها ووجب بانقسامات المقادير متفاوتة الاجزاء فخصا وقد يدعى ان الاستواء في الاجزاء المركبة ايضا محال وكقولهم لولايته انقسام الجسم الى المالاتحاد له اسلازم عدم تنامي امتداده لتألفه من امتدادات غير متناهية ومنها ما ينشأ على ان لا مركبة حصولات متساوية وزمان تأت متناهية كقولهم الموجود من الحركة والزمال هو الخاص لان الماشي انما يوجد حين حصر المستحيل انما يوجد حين يحضر والماض من غير قار الدات لا ينقسم فكذا ما ينطبق هو عليه من السابعة ومنها ما ينشأ على ان يحصل انقطة جوهر لا ينفصل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبهاتين الحطوط فان كان جوهرها فذلك وان كان عرضا كان بلدان او بالواسطة حالا في جوهر لا ينقسم ثلاثا لزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعت كرة حقيقة على سطح مسنون قام خط على خط كانت المساحة لا ينقسم ثم اذا دورت الكرة بتدويرها على السطح ومن الخط الى آخر انخط ظهر عدم انقسام الاجزاء بمرسها وبث المطلوب وكقولهم قد ثبت ان الزاوية مخرصة من مجامع الخط المستقيم بحيط الدائرة اصغر

الزاوية لا يقبل الانقسام فثبت الجزر

ان كل جسم فهو قابل للانقسام لانها وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالتمثل لجزره الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن متقسما لبقث بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة انقسام واللازم باطل الاذلة لها سوى عدم الانقسام وبوجه الزم ان الوحدة احيث تكون عارضة لسلك القابل حاة فيه سول جعلت لازمة او غير لازمة ضرورة انها ليست بنفسه ولا جزاءه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحاصل ضرورة ان الحاصل في كل جزء غير الحاصل في الآخر ووجب بالروحدة من الاعتبارات العقلية ولوسم فثبت من الامراض السابعة التي تنقسم بانقسام المحل لثانياته لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفرق اجزائه اعداها له ضرورة انه زامة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل لقطع بان شق البعوض البحر بايته ليس اعداها له واحداثا لبحر بن اخريين ووجب بانه ان اراد بانه ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في اعداها عند عروض الانفصال وان اراد بقس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحر في وهذا انشأ بقراءتهم حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون قابلا عنه مجتمعا معه فان دخل الكلام الى المدة بانها ان كانت شتدة فهو المرام وان كانت واحدة فأن بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطالان لقطع بان ما هو محال لهذه الصورة غير ما هو محال للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد ائتمت لاول ضرورة وانما اعداها للجسم بمادة وصورة جيبوا بطل فائدة اجتماع القابل مع القول فلا يحصى الا باليقال الماده استعداد محض ليست في نفسها بوحدة ولا كثر ولا منفصلة ولا متصلة لثبات الانقسام لولم تكن حاصلة بالتمثل متغيرة بعضها عن البعض الاختلاف خواصها ضرورة اللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذلك اربع ونحس وغيره من فكيك الجزر الذي هو قطع النصف متغيرا من النصف ومقطع الربع هو مقدار ربعه ووجب تنوع الملازمة فان اختلفا لثلاثا من الناحية عند فرض الانقسام وذلك ان السبعة والخمسة والاربعة وبغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العمل عند اعتبار الانقسام وكذا ما طوعها فانادي ان ما هو قابل لاد يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متغيرا لمقطع السبعة هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله ان لا تناف في انصاف الاجزاء افرضية بالصفات الحقيقية كاعشوه والظلام في التفرضا عن الاعتبارية لانه الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لانتهى الانقسام وما لا نهاية له لا يتصوره نصف او ثلث او ربع او غيرها لا تقبل انما يتبع ذلك فيلزم غير متناهية بحسب كنه المتصلة والمفصلة واما فها هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يتبع لو كانت هناك اقسام باطل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس متى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجه من القوة لانه لعل بل ان من شأنه وقوة ان ينقسم دائما ولا ينهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال قابلية الارض تعالى الاشياء على ان ما ذكر لو تم فاما قيل على تنامي الانقسامات لانه حصول الاجزاء باطل (قار وتايها) اي الطريق الثاني للكتلين آيات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا لا تقطعا ولا كسرا واودها ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفترق الى آلة فثلاثة بخلاف الكسر فثلاثة يؤول الى ان الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اراد به ما يكون بمؤنة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية فيصنف اي لا يفر على تقسيمات غير متناهية لما تفرع عندهم من تنامي افعال القوى الجسدية بخلاف فرض العقل فان العقل يشق باكملها الشبهة على الصفة والكثرة والمتناهية

وغير المتناهية فاقبل اثبات الجوهر الفرد لايفيد المطلوب اعني تركيب الجسم منها قلنا نعم
 الا انه يمكن دفع ما ذهبه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة بما ذهبوا اليه من المطلوب
 وبطلانها فلهذا في هذا الطريق سالك منها ما ينبغي على ان قبول الانقسام يستدعي حصول
 الانقسام بالمثل وقد وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها
 الاتفاق في صحت لاينبغي اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل
 الاتفاق في تلك الجزئية الذي لا يتجزأ اذا لو كان قابلا للتجزئة لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه
 لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الفرد له لان كل منهما حاشيتة يكون قابلا
 للانقسام غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تضائل وهو معنى التساوي
 فان قيل فليكن لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكونا جزءا كل منهما غير متناهية العدد وهو غير
 محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء
 في المقدار ضرورة ان تساوت المقادير المتماثلة في الاجزاء بمعنى انما يكون مقداره اعظم تكون
 اجزأؤه اكثر فالتكون اجزأؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا ينبغي
 على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لو كان كل من السواء والفرد له قابلا للانقسام
 من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء المتكئة حيث تدعى على منها متساوية التي في
 الاخرى يمكن ان يدخل من الفرد له صانع ونمروجهي الحاصل بل اجزاء غير الوجهين وتجدل بين
 السطحيين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات
 اقرارا بمتناهية مكان خروجها من القوة الفعلية ان يلزم ان كان حصول اقسام لا نهاية لها
 وامكان انفصالها الثالث انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يزول لما امتداد وقبول انقسام لزم
 ان يكون امتداد كل جسم حتى الفرد له غير متناه القدر تأتاه من امتدادات غير متناهية العدد
 ومنها ما ينبغي على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة
 عن آتات متعاقبة وهو وجودها او حذر يرمان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع انقطع
 بان الماضي منها ليس بوجوده الا بل حين كان حاضرا والمستقبل انه يصير بوجوده حين يصير
 حاضرا فالوجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل للانقسام والالتكان شيء منه قبل او بعد لكونه
 غير قابل الذات فلا يكون قائمه حاضرا هف او تقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع
 اجزاء فيكون قار الذات هف وثابت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقه على المسافة
 بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لانقسامه تطبيقه
 المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم ذاعاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل
 عقبة انتفاء جزء آخر حاضرا غير منقسم يكون هو الوجود من الحركة وهكذا الى ان يثبت
 قائم في الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينما وكل ما هو
 حاضر حينما هو غير منقسم بالضرورة وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركيبها من اجزاء
 لا يتجزأ فكلها المسافة لا تطبق اقساما عليها وقد يستلزم في ذلك بزمان لان عدم الاستقرار فيه
 اظهر حتى كانه نفس ما عينه ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تضلل سكونا ولزم وقوع امر جزء
 منها في زمان قابل للانقسام فبطلان الوجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالعرض
 لانه منه صحة فرض شيء غير شيء وهذا يناقض عدم الاستقرار الذي ثم له منطبق على الحركة
 المطبقة على المسافة فيكون كذلك والحكمة لا يثبتون الحاضر من الزمان ويمجدون الوجود
 من الحركة هو المتوسط بين البدأ والنهاية ويحصلون حالها في قبول الانقسام كمال الاجسام
 ومنه ما ينبغي على ان محل النقطه جوهر لا يقبل ان يتجهام وهو وجوه الاول ان نقطة موجودة

لأنها طرف لخط الموجود وطرف الوجود موجود بالضرورة ولأنها شيء يتماس لخطوط
وتماسها بالعدم الصنف محال ولأنها ذلك وضع أي يشار إليها إشارة حسية بأنها متماثل
وهذا في العدد محال ثم محال أن تكون جوهر إكاهو رأى التكلمين وأمرضوا وحيداً يقتصر
إلى جوهر يصل فيه بالذات أن لا يتميز قيسام العرض بالعرض أو بالواسطة أن جوهره وذلك الجوهر
يتمتع أن يكون متقسماً والآن أقسام التقطعة ضرورة أقسام الحال بأقسام الحمل هف فلما ما كان
ثبت جوهر لا يقبل الأقسام وهو المطلوب الثاني ما إذا وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي عمادة
بجزء لا يشمل الأقسام وإن كان في سطح الكرة مخط مستقيم أو سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف
هذه الجزئية أما جوهره وهو المطلوب أو عرض وفيه المطلوب ثم إذا زادت تلك الكرة على ذلك السطح
ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزأ أو به يتم المقصود والقول يلتزم الكرة أو السطح أو تماسها
مكبدة ومختلفة لتواء سهم الثالث أنه إذا لم يخط على خط في أحد جانبيه لقيه بجزء لا يتقسم
ثم إذا مضى عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألفه من اجزاء لا تتجزأ ضرورة أن ما يقع عليه غير
المتقسم غير متقسم الرابع أنه يرضى أن أقليدس على أن زاوية الحاصل من عمادة الخط المستقيم
تطيط لدائرة أصغر مما يمكن من الزوايا قبل الضرورية لا يقبل التقسيم والآن كل نصفها أصغر
منه فذلك الأمر الغير المتقسم أما جوهره وأصل فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون أن أقسام
الحاصل بأقسام المتقسم مما يكون له بطريق السرمان كالبياض في الجسم والتقطعة
اتماثل في الخط من حيث أنها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم
التلميحي الحاصل في الجسم الطبيعي بطريق السرمان والحق أن حديث الكرة والسطح قوي
وتماسها بجوهر يوحدها ضروري والقول بأن موضع التماس منقسم بالعرض يخالف قولهم
لأن مناه محضة فرض شيء غير شيء وهذا في القطعة محال إذ به يصير خطاً أو سطحاً متساوياً
ضرورة الأطباق على السطح المتساوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر
بصير الكرة م. ثبات الاضلاع على أن التقطعة عندهم انما هي النهاية لخط فلا توجد في الكرة
بالفصل (قال وأحقوا) احتج القائلون بالجزء على أن اجزاء الجسم متشابهة فيها
لقول النظام لوجوه الأول أنها محصورة بين حاصرين ككل ما هو كذلك عدداً كان أو متداوفاً وهو
متناه بالضرورة الثاني أن لانهاى الاجزاء يستلزم امتناع وصول الفكر إلى غاية ما في المسافة
لوقوفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهي جزأ إلى ما لا ينهى وذلك لا يتصور فيما ينهى
من الزمان وقد يصير من هذا الوجه أنه يلزم امتناع قطع المسافة الحسية في زمان متناه وقرئان
عدم تنهى اجزاء المسافة يستلزم عدم تنهى اجزاء الحركة المنطقية عليها وهو يستلزم عدم
تنهى اجزاء الزمان المنطوق على الحركة الثالث أنه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطي
إذا ابتداء الحركة بعده لأنه إذا قطع جزءاً فالبطي أيضاً قطع جزءاً أقل منه ضرورة للاختلاف
السكرات بشهادة الحس والبرهان وإنما اعتبر البطي دون الواقف مع أنه كذلك لأنه حينئذ
يكون ذكر السرعة لقوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع الحركة مسافة ما ووصوله
إلى غاية ما ولا يفتقر إن هذا الوجه جارياً إذا سككت الاجزاء متناهية وإن الوجوه الثلاثة إنما
تقتضى على من يقول بلام تنهى الاجزاء في كل امتداد فرض في الجسم وفيما بين كل طرفين
من أطراف وجهتين من جهاته وأما على القول بلام تنهى في مجموع الاستعدادات وفيما بين جميع
الأطراف والوجهات فلا إلا إذا بين تنهى عدد الاستعدادات الرابع أن فرض اجتماع متناهية من
الاجزاء بحيث يصير المركب متناهياً لا يراه بعضا عيشا متقسما في الأقطار الثلاثة متقاطعا
امتداداته على الزوايا القائمة قبل الضرورية يكون جمعا ثم تنهى اجزائه ثم إذا حارشا بين تنهى

على تنهى الاجزاء بأنها محصورة
بين الطرفين وإن لانهاى يستلزم
امتناع أن يصل الفكر إلى غاية ما
وأن يلحق السريع البطي في زمان
متناه والتقص بالذلف من ثمانية
اجزاء مثلاً ما إذا نسب إلى الاجسام
المتناهية المتناهية وقت تنهى اجزائها
لأن نسبة لطم إلى الجسم أسيمة الاجزاء
إلى الاجزاء لا يوجبها والتداخل
محال كما أن الطفرة ذبال متن

اخرها كل جسم متناهي المقدار اعتبارا نسبة جمده الى جمعه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة
 العظم الى العظم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ يحسبها يكون العظم والمقدار اذ يدا واتقاصا فلو كانت
 الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل
 مذهب النظم ان الجوهر الفرد بمنسج وجوده على الانفرد وانما يكون في ضمن الجسم وكل
 جسم من جواهر غير متناهية قلنا غرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الخمس انه لو كان
 العظم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي
 العظم والمقدار فظاهر البطلان والشهود عن القائلين بلامتناهى الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة
 العظم ولحق السميع البطي امران احدهما القول بالتداخل وهو ان يتخذ احدا الجزئين في الاخر
 ويلحقه بغيره بحيث يصير - فتراهما واحدا وحاصله منسج زيادة العظم بزيادة اجزائه فلا يلزم من
 عدم تناسي الاجزاء ان يكون العظم غير متناه ولا ان يكون بلاء كل جزء من المسافة جزء من
 الحركة والزمان يلزم عدم تناسيها وتايها القول بالطفرة وهو ان يتحرك حدام المسافة
 ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاقة للنيهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير
 ملاقة لاجزائه واما يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السميع البطي وكلا الامرين
 باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها
 يزول الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها ووقف لاجزائها ومن الشواهد المسببة لبطلانها ان
 يد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء يحس وبس ذلك لفرط اختلاط
 الاجزاء البيضاء بالسود بحيث لا يعتاز عند الحس لان الاجزاء الملوحة اقل من المنظور
 عنها بكثير بل لاسية لها ايجال كونها غير متناهية فيبقى ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل
 على نفي التداخل به ان سكان الاسرى يعني ان يلاقى الجزء بكتيبة الجزء الاخر بحيث يصير
 حيزاها واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقي الاشكال للنظر الى الاجزاء
 المتعامة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك جسم وتآلف واستداد في الجهات فلم
 يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقى الجزء بجزءه ويأخذ به شيء دون شيء لزم العجز
 ولو باقصر من مضاهي الاشكال بمضاهيها وان الظاهر لم يفل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية
 لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كفتكك الى نحو
 اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لاني نهاية ولما كان من مذهب ان حصول
 الاقسام من لوازم قبول الانقسام لانه القول بلامتناهى الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحق
 السميع البطي الى الطفرة فاستمر القشيع بطفرة النظم وتفكك تدريجي اهل الكلام فان قيل
 المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظم مركب من اللون والعظم والرائحة ونحو ذلك من
 الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقق ذلك على ما تلخصه من كتبهم
 ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة
 الجسم وفقا واما الالوان والاضواء والطعوم والارايح والاصوات والكييفيات الخمسة من الحرارة
 والبرودة ونحوها ففقد النظم جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلامنا ذلك جسم لطيف من
 جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام الملطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجواد
 واما الروح جسم لطيف هي شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعنده الجمهور كلها
 اعراض الا ان الجسم عند منار بن عمرو والحسين الجبار يجمع من تلك الاعراض وعند الآخرين
 جواهر مجتمعة كلها تلك الاعراض فاقوع في المواقف من ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة
 بل بالظن والنظم الجبار ليس على ما يلحق والصواب يمكن النظم منار على ما في سائر الكتب ويمكن

أن يقال الكلام فيها هو جسم اتفاقا معن الصغر الذي له الأبعاد الثلاثة والنظام يصحبه مجموع لون
وعلم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الأعراض في الواقع وإن كان هو يسببها جواهر بل
اجساما غير في الصغرى في المعنى ويختلف انهم إلا أن الاحتجاج عليها بأن الأرض لا تقوم
بذاته بل لا بد من الاتساع إلى جوهر يتوهم ولها بأن الجواهر متخالفة والاجسام مختلفة فلا تكون
جواهر وربما لا يظن على رأى النظام حيث يزعم أن كلان تلك الأمور كالسواد مثلا جسم
مختلف من جواهر متخالفة في نفسها قائمة بذواتها وإن لم تكن عائلة لها الآخر كالحلوة
أو الحرارة مثلا وبهذا يظهر أن الاحتجاج بأن الاجسام باقية والأعراض غير باقية لا يتحصن
عليه مع إنقاذ الاجسام غير مسلم لديه وأما الجواب بمنع تماثل الجواهر قبل لا يتأني على
مذهب المانين حتى لو قصد الالتزام ثم المرام والأقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل
بحسب العوارض المسندة إلى اعادة الغادر للظاهر والاختلاف الماهو مذهب النظام وح يدفع
مما ذكر في المواقف من أنه لا معنى له أن يقول بجناس الجواهر عن أن يصح جله من الأعراض
داخلية في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف قائما إليها ولا بد كيف ذل عما في هذا الفصل من
الوقوف فيو طفا أخرى هي عند بقا الأجسام ضرورة انتفاء الكل بشتها الجز الذي هو جله للأعراض
الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار إليه في تو بر اختلاف الجواهر بذواتها ما كانت الاجسام
اختلف أن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية يعني أولئك الجواهر مختلفة بذواتها ما كانت الاجسام
المختلفة بحسب الجواهر المتجهة بل مع جله من الأعراض وحيث يزعم عدم بقاها لعدم
بقاها لأعراض ولا يعني له كان الأنسب أن يقولوا لاجسام باقية لأن أو ايلطواهر ما يرمي للجواهر
الفردي والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع ما لا ينهي فبإتاهي ضلال) فديجاب
هي أشكال قطع المسافة المعنية به انما يتوقف على زمان غير متاهي الاجراء يطبق على زمانها
على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تنامي الزمان لأن الحدوث
من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية للجسم المتناهي وهذا كان لمسافة المعنية
بشكل مختلفا لفسافة الانقسام إلى غير النهاية ولا يمنع قطعهما في زمان متناه مع أن قطعهما يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهو جزء إلى الأبد لا يتناهى وذلك لأن كلان الحركة والزمان
الحدوثي أيضا قابل للانقسام إلى غير النهاية ويدفعان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية النهاية
فلما كان كونه غير متناهي المقد معلوم بالضرورة والقول به ضلال من طريق الحق بخلاف
قوله الانقسام إلى غير النهاية للمعنى الذي ذكره على ما مر فإن قيل هذا ليس تنحية لبرهان
قطع المسافة بل رجوعا إلى برهان المحصور بين حاصر ين قلنا نعم إلا أن هذا لما كان قبيحا
استناد طول فقط مسافة الحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم (ظاهر وأما الفلسفة) في
يريد أن ادلة في الجزء الذي لا ينفرا على كذا ترجم على ضرورة أصول يتفرع على كل منها
وهو من الاستدلال بجملة بمنزلة الطرق واشتر في ضرورة كل منها إلى وجه الضعف ومورد
المع فيها ما يتنى على أن تعد جهات شتى ونهايات تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الأربعة
أنه لو وجد الجزء إلى الجواهر الصغر الذي لا انقسام فيه أصلا لتعدد جهاته ضرورة فتستبعد
جوابه وطرافه لأن مانه إلى اليمين غير مانه إلى اليسار وكذلك التناقض والفت والقدام
والخلف فيلزم اتساعه على تعد بر عدم اتساعه وهو محال الثاني أنه إذا انقسم جزء
إلى جزء فاما أن يلاقيه بالكتابة بحيث لا يزيد جزء بالجزئين على جزء الجزء الواحد فيلزم أن لا يصح
من انقسام الاجزاء هم ومقد أو فلا يحصل جسم أولا بالكتابة بل بشئ دون شئ فيكون له
طرفان وهو معنى الانقسام الثالث أنه إذا تعاضت ثلثة اجزاء على الترتيب بأن يكون واحد منها

٤ ظلم في في الجواهر الفرد طرق
مهما ما يتنى على أن تغاير الجهة
والنهايات يستلزم الانقسام في الذات
وهي جزء الأولان مانه إلى جهة
غير مانه إلى جهة أخرى فيقسم
الثاني إذا انقسم جزء إلى جزء فاما
أن يلاقيه بالاسم فلا يحصل فلامقدار
أولا بالاسم فيلزم الانقسام الثالث
إذا تراعى ثلاثة اجزاء فلو قسم ان
مع الطرفين من اتلاق انقسم والا
فلا يحصل الرابع أنه إذا اشرف الشخص
على صفة من الاجزاء فالوجه المعنى
المقابل غير الآخر الخامس إذا وقع جزء
على ملحق جزء ين انقسم الثلث
وذلك بأن يفرض عليه أن يتحرك من
جزء إلى آخر فكرته تهر كأن يكون عند
الملحق أو يفرض خط من أربعة اجزاء
فوق الاول جزء وتحت اربع جزء
ثم تحركا مسا على السواء فالعادي
يكون على الملحق أو يفرض خطين
خمس فوق كل طرف جزء فينحصر
في ثلثا فالثالث يكون على ملحقها
من

٧ ما يثبت على ان ليس البط. لصل
 السكيات اما لاستحالة في نفسه
 اولاديه الى ما هو ظاهر الاعتناء
 من تفكك المتصلات وتفكك
 المتلازمات وبقررة في صور احدها
 حركة طرف الرعي الثاني حركة
 الفرجار ذي المش التثالثات
 حركة عقب اللسان والحرافة حين
 يدور على نفسه اربع حركة المنطقة
 والمدارات التي تقرب القطب الخامس
 حركة الشمس وظل التبريد السادس
 حركة الدلو المندود على طرف
 حبل مشدود طرفه الاخر في وسط
 البقرة جعل فيه كلاب يمد بالميل
 فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع
 الكلاب اصغرها من
 ٨ ما يتعلق اصول هندسية معينة على
 انشاء الجوز وهي وجوه الاول كل
 خط يمكن تصيفه في المركب من
 الاجزاء الوترية فيجزي الوترية
 الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه
 ثلث مسواي الاضلاع ولا يتصور
 في مركب من جزئين الاجزاق جزء
 على متني الجزئين الثالث كل زاوية
 مستقيمة الخطين تنقسم لاثنيها
 اربع اذا ثبت احد طرفي الخط
 السقيم وادى حتى عاد الى وضعه
 الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادبر
 نصفها على قطرها الثالث حصلت
 الكرة ووجود الجزء يتبعهما لا
 لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء
 لا تفرجا ما كان يكون طولها الاجزاء
 كبراطها فبالمثل تساوي ظاهرها
 ويلتزم او اكثر فيلزم الانقسام اوبز
 الظواهر فرج خلا لا يبعث على منه
 جزا فيلزم الانقسام اوبس فيكون
 الظاهر ضعف الباطن ولان الدار
 الذي لاص في المنطقة اما ان يكون

بمن اثنين ظالوسا اما ان يمتد الاخرين من اتلاقي التماس فيكون وجهه الذي يلاق احدهما
 غير الذي يلاق الاخر فيقسم واما ان لا يمتد فلا يحصل من اجتماع الجزئين هم مقدار واحد
 في الثالث والربع فلا يحصل الجوز اربع انظر صفة من اجزاء الانحراف بحيث يكون في الطول
 والعرض فقط فاشترط عليها التماس فيالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضي بها غير
 الوجه الاخر فيقسم التماس له اذ لو فرض جزا لا يفرجا على ملقي جزئين آخرين لكان انقسام الثالث
 اما الملازمة فلان التماس يتدوين كل منهما كما يكون باجس اي يكون شي منه مما الشيء من هذا
 رضى آخر مما الشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان عليه لاهل المتق واما يسان
 حقيقة للزوم فيوجوه (١) ان فرض الجزء على المتق وفيه مناقشة لا تقف (٢) ان يفرض من
 جزء الى جزء فالتصاف بالحركة التماس يكون عند كونه على المتق لاهل الاول اذ لم يتبدل الحركة
 ولا على الثاني اذ قد انقطعت (٣) ان يفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت
 الرابع جزء ثم يفرض مرور الفوق والحقا على نقط الحركة على السواء مع تصاق في ابتداء
 اي تكون الحركة كل من حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتداءهما معا فيالضرورة
 تصاد على بل ملقي الثاني والثالث اي حيث يكون الفرق على فوق المتق والحقا تحت (٤) ان يفرض
 خطان خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذنا معا في حركة على السواء
 الى حد الانتهاء فيالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على متناهما
 من تحت والحقا ان هذه ليرات ان تم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركة على
 الاطلاق ثم حركة على الانتهاء المنصوصة المؤدية الى الحاصل واما ما ذكر في بعض كتاب المعركة من ان
 الوجوه المذكورة اتفاد على الانقسام بالوجه ونحن نرى في الجزء ما لا ينقسم به بل فرجوع الى
 مذهب فينظر طيس (قوله ومنها ٧) اي ومن طرق الاختصاص على في الجزء الذي لا يفرجا
 ما يثبت على ان تساوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتصل سكيات بين اجزاء الحركة بسيطة
 اما لكونه مستقيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستزاده امر معلوم لانه قطع
 كفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة ثم التماسها وتختلف الملول من
 الدلو وتختلف بدونها حينما يبان ذلك لتتبع المتوافقين في الاخذ والتلك قد يتفاوتان في المسافة
 فيصير بان اي قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطا فلو كانت المسافة من اجزاء
 لا تفرجا فستد قطع السريع جزا اما ان يقطع البطي جزا فيساويان او اكثر فانه اول اول
 فيقسم الجزء فلم يبق لان يكون له في خلال حركة سكيات ولما كان هذا غير منع منه
 المتكئين بل مقرا امرنا منه ان ما يكون تصل السكيات فيه مستلزما لاهل معلوم الانشاء
 كفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في اشد والاستحكام كالجوز الذي لو تفككت اجزاءها لثارت
 كالدراجار او كان له شعور بذلك بل يتطل حوته وحركته عندا لا كثيرين كالانسان الذي ذهب
 جميع من العقلاء الى امتناع تفكك كالفك وكوجود الدلو فيكون للملول في حركة الشمس مع سكون
 الظل ووجود الملول بدون هل في حركة الدلو الى اليمين سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا
 به اجتماعها فمائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خسون ذراعا وعلى
 طرفه الاخر ملولم شدة كلابا على طرف حبل اخر طوله خسون ذراعا وارسله في البئر بحيث
 وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المندود في الخشب ثم جرته الى رأس البئر فيكون ابتداء
 حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاصل مما وسكنا انتهوا معا الى رأس البئر وقد قطع
 الدلو مائة ذراع والكلاب خسين مع ان حركة الكلاب من تسلم هذه حركة الدلو فلو كان له سكيات
 في خلال حركة الدلو لوجود الملول بدون عتلة التماس (قال ومنها ٨) اي من كان لشرق ما يثبت

١٠ يلا اكل جزء منها جز منه فيلوا بل
اواقل فيقسم الجزء الخامس مع
وتر الثلثة المجموع من ربي الضلعين
المصطين بها فانا فرضنا كل ضلع
عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة
عشر واقل من خمسة عشر لكونه
جذرا ما بين الساس خطين جزئين
قوى احدهما جزء فهناك قائمة
وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والكرز
كون وتر القائمة مساوية لكل من
الضلعين ونجموعهما السابيع مربع
من انضمام اربعة خطوط كل منها
من اربعة اجزاء والقطران كان منضم
الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع
وهو محال وان كان من فرج خلافه بقدر
الجزء ممكن كانت نسبة اجزائه مثل
الضلعين وهو ايضا محال اواقل
فيانم انقسام

على اصول هندسية لاسيلا الى اثباتها الا على تقدير انفسه الجزء كما يظهر فلتنظر في البراهين
المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوهها الطرية كثيرة جدا ولذا كررنا عدة منها الاول انه
يمكن لنا ان فعل على كل خط شيئا مثلثا مساويا الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب
من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يجب انقسم الثلثة انشائي ان
كل زاوية فانه يمكن تصغيرها فيلزم تقسيم الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط
فله يمكن تصغيره ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسم الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك
في الهندسة سابقا بل عمل على ذلك الخط مثلث مساويا الاضلاع ثم نصف الزاوية التي يورثها ذلك
الخط بنقط واصل منها اليه فتكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بل يعمل خطاها
مساويا بين ثم يوصل بين طرفيها بنقط يكون وترها واصل يعمل عليه من الطرف الاخر مثلث
مساويا الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي
هم وترها فينصف الزاوية وبين على المثلث المساويا الاضلاع على الخط بلان رسم يسميه
دائرة فان يكون كل من طرفي الخط مركزا للواحدة منهما فيقاطعان لهما في نقطتين من المركزين
خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليصل مثلث مساويا الاضلاع لكونها انصاف اقطار
الدائرتين المتساويتين هنا ولكن لاسيلا الى اثبات الدائرة على الثلثين بالجزء على ما سطره
ازعم ان كلامنا في الكرة يمكن بل متعقبا اما الدائرة فلانا تفصيل على السطح المستوي
حظا مستقيما لها ثبوتنا حد طرفيه ونقد حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول
فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي
الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط مساوية لكون كل
منها بقدر ذلك الخط الذي ادناه ولاسي بالدائرة الا ذلك السطح او المحيط المحيط به واما الكرة
فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهنسين وادارة نصف
الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى موضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه
نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح مساوية ولان في الكرة الا ذلك الجسم
المحاط او السطح المحيط ثم ان كلامنا في الدائرة والكرة يتفق كون الاجسام والخطوط والسطوح
من اجزاء لا يتجزأ اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا يتجزأ فاما ان تكون ظواهر اجزاء
متلافة كبرامتها اولا فليلا ما ان تكون برامتها اصغر من اظواهر فيقسم اجزاء اولا
فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهره اعني المقعر وهو باطل بالضرورة وان شئت
فليبين ان ذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي يقرب المركز وكذا جميع
الدوائر المحاطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري والنزاع بين لان التقدير وتساوي
الظواهر والباطن من كل دائرة والباطن المحيط يساوي ظواهر المحيط بحكم الضرورة وبمكن ان يلازم
كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء
وعلى انشائي وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلافة بلزم انقسام الجزء لان غير المتلافي
غير المتلافي وايضا فليبين ان الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لم انقسم الجزء ونوسعه لزم كون
الظواهر منصف الباطن والحس يكذب واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا يتجزأ فاما ان تكون
بلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون يلازم كل جزء من المنطقة
جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يورث بهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهرا واقل
من جن فيانم انقسام الجزء انما يقرر هذا فقد انتظم انه كلامهم القول بالدائرة او الكرة لم يصح
القول بالجزء لكن المقدم حق وكلامهم القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التال باطل ولا يخفى

في حاد كروا من حركة لسط ونصف الدائرة محض قوه لا يقيد اماكن المفروض فضلا عن تحفته
 ولوسلم فلابد ان يكون لسط والسطح من اجزاء لا تنجز انضغ ذلك تمتع الحركة على الوجه
 الموصوف لتأديها الى الحال الحاصل برهن اقليدس في شكل المروس على ان كل مثلث قائم الزاوية
 فان مربع وتر زاوية القائمة مقصور على مربع ضلعيه بمشي ان الحاصل من مربعه في نفسه مثل مجموع
 الجاصل من مربع كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كل من الضلعين عشرة مثلاك مجموع
 مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر احدى وثلاثين وجزا المائتين وهو اكثر من اربعة عشر
 لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون
 وكذا في كل ما لا يكون مجموع مربعي الضلعين جفون منطق السادس تفرض خطا من جزئين
 تضع فرق واحد هما جبرا فصول زاوية قائمة فوزها يساوي يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين
 للمئين اقليدس من ان ثلث القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا
 من اربعة خطوط مستقيمة مقسومة بمضاهي البض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء
 فخطه خط يحصل من الجزء الاول من الثلثة الاول والثاني والثالث من الثلث والاربع
 من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويطله شكل المروس وان كان بينهما فرج
 ولا تكون الاثنا فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل
 الجبري اوافل فيقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضلعها على غاية ما يمكن يظهر
 امتنع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض قال ومنهجا اي من تلك الطرق
 ما ينبغي على مضعات هي بصدد المتع وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تنجز امكن
 الجزء ذاتية متعاقلا قبل تعقه بين الثبوت لا يفترق الى البيا ولا سكر عند كثير من العقلاء
 ورد بان ذلك اتاهو في الاجزاء العظيمة كالأجسام والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية
 بخصيتها واما الجزء فطريق تفكير الى البيا كالهجوم والصورة عندكم وكذا العقل اذا لم تصور
 الماهية بخصيتها تجر به النفس ويجردوها الثاني لو وجد الجزء لكن متاهبا ضرورة وان كان
 متشكلا كره او مضلعا لان الحقيقة في اماح واحد او اكثر وكل منهما يستلزم التقسيم اما الضلع
 فقليلها واما الكره فلابد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكره
 ورد بعد تسليم تشكك الجزء بان ذلك اتاهو في الاجسام الكرية دون الاجزاء اشكك الاشكك
 ان كل جسم يصير ظه مثليه في وقتا وح يكون بالضرورة نصف ظه ظل نصفه فظل الجسم
 الذي طولها اجزاء وتركون شعاعه نصف هو نصف ذلك الجسم فيقسم الجسم وينقسم الجزء
 ورد بمنه الكلية وانما ذلك فيما يكونه نصف قال ثم انهم ابطلوا A ينبر الى ابطال ما ذهب اليه
 فيتم ابطس وجع من القدماء من ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالأله فلا يست بسايط
 على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسايط فصار ما يشاهد الطبع في غاية الصلابة غير
 قابلة للتقسيم الاضحاكية بل الوهمية فقط وبهذا ينسبها اجساما يتألف من المذهب من مذهب
 الفلاسطين بالبره ونقره ان تلك الاجزاء لا كانت مشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها
 ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمه الاضحاكية مما يجوز على المجموع
 فيصور على كل جزء اذا لامتصت على الجزء فقلنا الى ذاته لامتصت على المجموع ثم امكن الاضحاكية
 فقلنا الى الذات لا ياتي اشاعه لساير شخص اوفيه من صور نوعية اوقلية صفر او صلاية
 او عدم آلة فطاعة او نحو ذلك فلا يردوا فراض الامام بان الامتدادات الجمعية غير باقية عند
 الانفصال في مقابلة عند الانفصال فهي امور منقطعة ولعلها تمتع الماهية المشتركة عن فضلا
 واما اعتراضه بتم تساري الاجسام في الماهية فلا يند فم ينسب الكلام على اعتراضهم يكون

ما ينبغي على مقدمات لا يميل
 الى اثباتها وهي وجوه الاول
 لو كان الجسم من الاجزاء ذاتية
 فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك
 في الاجزاء الضلعية وبسبب تعقل الماهية
 الثاني الجزء متناه فيكون متشكلا
 فان كان مضلعا انقسم وان كان كره
 فخذ اذ انضمام يبقى فرج اقل
 من الجزء ورد بان ذلك في الاجسام
 الكرية الثالث اذا صار ظل الجسم
 مثليه كان نصف الظل ظل النصف
 ففي الركب بين الاجزاء والوتر يلزم
 الانقسام ورد بان ذلك فيما به نصف
 متن

اكون الجسم من اجزاء تنجز
 وهما لا فعل بالها لما كانت مساوية
 في الطبع برعهم جاز على كل ما جاز
 على الكل بحسب الذات وان امتنع
 بصاير تنقص اوفيه متن

انصال الجسم بأجزاء الأجزاء
ولتفصله بفترتها بل كان في ذاته
متصلاً فلا الانفصال هذه اعداد
جوهرية بقدر عليه الاستعدادات
العرضية كما في الشئ وهو الجسمي
بالصورة ويصح ان يكون هو المتقابل
للافتصال لانه لا يتغير بل لا بد منه
من قابل للاتصال والانفصال يبقى
مهما وبتدليل عليه الهولاء الانصالية
للمختلفة بالخصوص وهو الجسمي
بالحول والتمسك ان اول ما يدرك
من جوهرية الجسم هوية استعدادية
لا في بقدر المتأخر ولا في المتأخر الجسم
دونها بسببه اتصالاً بل متصلاً
بمعنى الجوهر الذي من شأنه الاتصال
بمعنى كونه بحيث يمرض فيه الابدان
والخلاف في انها بينهما لا يتغير
مع الانفصال بل ينزول الى هويته
الاصيلة بين من شأنه امر في الحالتين
هو الصالح باذات الاتصال
والانفصال للفرق الضرورية بين
ان يعدد جسم بالكلية ويحدث
جسمان او بالكلية بين ان يتصل
الى جسمين او بالكلية كما في الجرة
يصل في كثير من هذه وحده ولا يتبع
توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه
استعداداً بمحضه يصير واحداً بوحدة
اصده ويتعدا بتعدد ما يفترق
في الحالتين وعلى هذا يدفع اشتدالات
الاول ان كون الاتصال جوهراً وجراً
من الجسم ضروري البطولان بل
الاتصال والانفصال عرضيان
يتعاقبان على الجسم والحقيق
مباركات من جملته وكذا التي
ارادها من الاتصال الانضمام هوية
انصالية الى هويته فلا شأنة
المقابل بل الثالث لا افتراض قول
ان انفصال المادة فليس المتأخر
الاربع ان اثره ضد الاتصال
ان كان هو الاتصال الجوهرية الذي
فقد لعدم الجسم فلم يكن قابلاً

أو العرشي لم يترك المطلوب الخاضع
 لن الجسم اذا انفصل عن الجسمين
 فان كانت مادة هذا مادة ذلك كانت
 الواحد تشخص بوجوده في جبرين
 موصوفاً بجسمين وان كانت غير
 هذا الاتصال ان كانت موجودة
 لم يكن الجسم متصلاً بالذات بل من
 اجزاء بالتفصل والاكاف الانفصال
 احداهما الجسم بالكلية لا يصير
 الصورة الاتصالية

أمر عرضية اضافية لكون الجسم بحيث يهرك بحركة جسم آخر وكون المقدار منه انتهاء
 بمقدار آخر كضلي الزاوية او غير اضافية لكون الشيء بحيث افترض انفصله حدث حد
 مشترك هو ذاته لا حد فعيده ونهاية للاتحاد كسطح السطح السطح ونقط تقس السطح
 والنقطة تقس السطح ونقط الاتصال بهذا المعنى لانه متصل بهذا المعنى وعلى العكس بالجمعية لانها
 هي واحدة ووضع على الجسم العلوي وعلى الجسم العلوي معنى الصورية الجمعية ثم لا غشاه في ارتكاف
 الهوية الاتصالية لاني قد افترض بان الاتصال بل جسم واحد وهو الثاني بل ذات للفرق الضروري بين
 ان يتصل جسم بكتلة ويحدث جسمان آخران او يتصل جسمان ويحدث جسم واحد وكذا بين ان يتصل
 جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسماً واحداً كالجزء فيصل في كون او انكسر ان
 يحصل في جزء فذلك ان الامر الباقي في الطرفين هو المراد بالكلية وهو استعداد محض ليس فيه
 يواحد ومنصل لا يتبع طريق انكسار الانفصال عليه مع بقاء الجاه ولا كغيره ومنصل لا يتبع
 طريق الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكذا بطريق
 الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الاستعداد الجوهرى مما انكره المتكلمون وكثير
 من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها بل ما يدرك من جوهريته الجسم وانما ذلك هو المتكلمون
 والاشادات العرضية فلما اتراع في ثبوت جوهره عنه الاستعداد والاتصال وفي كونه مدركاً للجسم
 ولو بواسطة ما يفرقه من الاعراض والاعراض في له هو في نفس الامر متصل واحد كالجوهر
 عندنا ليس له اول ولا آخر هو الام الجسم ام لا بل يقتصر الى جزء آخر يتوحد عليه الاتصال
 والانفصال واما الاستعدادات العرضية اعني المتبادر فهي التي انكرها المتكلمون وعكس كثير
 من الفلاسفة اعني القائمين بانها امور عديدة لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح الجسم ونقط
 السطح والنقطة نقط وفيذكر كما من التفرع دفع لعدة اشكال ان تورد في هذا المقسم الاول ان كون
 الاتصال جوهر او جزءاً من الجسم ظاهر لبيان ان الاتصال من الذات لا من الانفصال وهما
 عرضيتان فيان على الجسم اذا انفصلت كما انهما في الوجود متوحدتان في الوجود والاتصال
 هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال ولتعداد العرضية وكيفية تظاهر الاتصالية للجسم موصوفاً
 تفصل حقيقة الجسم على تفصله عالم يشك فيه عاقل ولم ينكر ما خالفه الاما انساب الى البعض من كون
 الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها ضد الاجتماع تصير جوهرها قائماً
 بنفسه والاعراض في كونه واحداً في نفس الامر لا متصلاً من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءاً من الجسم
 لانما حقيقة هذا هو الذي يثبت بغيره ان لا يقال هذا ذكره لا يشك كونه جزءاً بل هو ان تكون تلك الهوية
 الاتصالية للجوهر بل التي يعلونها صورة حالة في ما تنفصل الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون
 قبول الانفصال بل يتصل ويحدث هو ثبات اتصالين آخر بل كيف وقد جعلتها جوهرها
 بالذات لا لا بد ومنعبرة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لا تقول ضرورة التفرقة
 بين انقسام جسم بالكلية وحدث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هو يتبين الى ان
 قد حدث بوجود جزء آخر باق في السابقين ثم انهم لم يصلوا الصورة فكلها لتسا في جوهرها
 بل حالتها وقد سبق ان اختلف في الشيء اعم من انقسامه بل ان الشان في ان كون ذلك الامر الباقي
 محلاً للجوهر الذي سموا الصورة الجمعية وعبارة عنها الهوية الاتصالية وفي تصور حلول
 للجوهر في الشيء ثم امتناع قيامه به فان قيل نسبة المتقبل الى المتقبل اختصاص بالذات وموصوف
 بحلول فلما الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولة بظهور

ذلك في الاتصال المرضي المقابل للاتصال العنفي ان الاتصال في بعضه الى محمل باقي لو
كان وجوده ولو متوحد بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم
الاتصال مطلقا بل عارض شذوذه الاتصال وهو المعنى بالمقابل الباقي بل هو عدم اتصال
الى اتصال او زوال هوية اتصالية وحدوثه هو بين اتصالين فلا بد من امر قابل للاتصال تأثر
وللا اتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الاتصال محمولا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة
اخرى لالتي نهاية ضرورية قبولها للاتصال وجوابه ان الله سبحانه هو قبول الاتصال فيما يكون
متصلا بذاته كالمسورة والجسم ولبست الهيولى كذلك وتحققه ان ما يكون متصلا في ذاته
بعدمه عند زوال الاتصال فيبقى الى امر لا يكون متصلا في ذاته بالاتصال بل يتوارد عليه
الاتصال والاتصال وهو هو بعينه في الحالين يصير وانما متصلا بعروض الوحدة
والا اتصال هو متوحد دائم متصلا بعروض الكثرة والاتصال من غير انفصال الى امر اخر الرابع
ان كون الاتصال جزءا من الجسم يتا في كون الجسم قابلا للاتصال والاتصال لان الاول
يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والحق يستلزم بقاءه عند ضرورة اجتماع المقابل
مع القبول حيث يتوحدان يشك لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للاتصال وقد قلنا
يطلان اللازم او يتصل او كانا الجسم قايلا لم يكن الاتصال جزءا وقد قلنا بحقيقة اللازم وهكذا
الاجانب الاخر لا يتصل الاتصال بالاشياء والاشياء لا يتصل اتصالا جوهري هو الجوز وليس يتصل
عن الجسم بل بعدمه الجسم بانعدامه وعلى مرضي هو الزائل عن الجسم وليس بمجزء بل كية
حارضة لا نقول الاتصال الذي يزول بطريق الانفصال ان كان هو الاول لم يكن المقابل
للاتصال هو الجسم لانعدامه حيث لا يظل قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل
للاتصال والاتصال وان كان هو الثاني لم يتمم الجسم لانعدامه فينتج كونه قابلا للاتصال
بناؤه من غير انقطاع الى الهيولى لا يشك الاستعداد المرضي من لوازم الجسمية من زواله
يزوالها لا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس ملازم واللان امتدادا وليس بزمان كالمري في الشعة
من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يتصل فكذلك الاستعداد الجوهري لا نقول هذا
لا يضر بالمقصود بل يفيد لان ما زل منه خصوص امتداد جوهري ويطرأ آخران هو المعنى
بالهيولى ولذا قالوا كما تبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق
هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للاتصال انه بعينه ومع بقاءه بجميع اجزائه
بقوله بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو المقابل بالحقيقة والاتصال الذي يشابهه اما عدم الزوال
بالكلية فضرورية التفرقة بين انعدام ماة الحرة بالرة وبين انفصاله الى مية جزءا واما عدم
البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلا نعدم الجزاء الذي هو الاتصال هذا
والانصاف ان انفصال الماء الى الماء ليس بانعدام جوهره وحدث آخران الباقي في الحالين
هو الماء بحقيقته وان تبدل في هو يتبدل لجزء منها هو الهيولى الخا من ان الجسم الواحد اذا
انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم
ان يكون الواحد بالخصوص في حيز وتوصفا بصميمين واما غيرهما وحيث اما ان تكون
المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فبشغل الجسم على اجزاء بالقل بل يكون هو مادة غير
متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تناسي ضرورة ان كل مادة تتحد في
صورة على حدة او غير موجودتين فلان ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالكلية لا يضره
صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يطل مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال
والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

وأكثر بصفة الشدة تعدده ولا يتم من تعدد هاجد الوحدة انضمامها وانضمامها الى مادة
 أخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس يتصل واحد في نفسه كالس يتعدد وانما يفرش
 لذلك تما الصورة فخط هذا الاشكال وان اطلب فيه الامام الرزى راجع الى الثالث وهو ثا
 اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المانع لكل جسم وهذا الدليل لا يثبت في الجسم الذي يتبع عليه
 الانفصال الاتكافي كالفلك اذا قيل ان انفصال الوهمي لا يستدعي قبلا في الخارج وبمعنى
 بنوابة في فرع الهول (قال ونذهب الاشرافين) لهم قولهم من الغلاصة يؤثرون طريق اغلاطون
 وما لهم الكشف المبين على طريقة برسلو وما لهم البص والبيان فمبوا الى ان الجسم متصل واحد
 في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اسلا لا في جزء لا تقبلا ولان الصورة والهول بل هو
 مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته ببدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد حسب خصل جواذب
 الجسم في الجهات وبمعنى طو لا عرضة وحفا مثلا ان مقدار الذي هو الشدة لا يتغير عن ذلك التقدر
 بغير الاشكال وانما يتغير بآحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان يتقص العرض
 او بالعكس وكذا المعنى وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار
 الجوهرى بل بالمعنى الذي يتغير بين المقادير فلا يمنع قبوله اياه مع قبلة ذاته ومنشأ القطع
 المطلق انقطاع الاتصال على المئين والاحكام المشتركة في الجسمية كما تختلف في المقادير
 الخصوصية التي هي اثار الجسميات الخصوصية لا في المقدار المطلق الذي يلزم الجسم المطلق
 للجسم من حيث قبوله للهيات المتبدلة عليه ومن حيث حصول انواع المختلفة منه بمعنى
 الهول كما سمى تلك الهيات من حيث تولدها عليه صورا واعترضا على الجهة المذكورة التي
 هي الصمة في اثبات الهول بوجوه الاول انه انما يبعد الاستعداد والاتصال الجوهر المتبدل في الجهات
 الفصال لا يبعد فلا نسب له غير الجسم والاستعداد والاتصال وانما يما يفهمه الضال من عذرين
 للظنون فلا نسب له جوهر بل عرض ودموى كونه جزا من حقيقة الجسم واول ما يدرك
 من جوهره غير مجموعته والتك في الشدة استنداديا مع تبدل المقادير عليه متغير
 لان ذلك هو مطلق الاستعداد الذي يتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات
 كما شاع بقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بله عارض والجملة فلا نسب ان فيها استعدادا متبنا
 ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل فمعنى ذلك الامر الذي لا يتعدى عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدام
 عند اخصال الشدة الى الثمتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة
 بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انما لاننا ان الاتصال
 والاستعداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال يزول بطريقه جوهرى من الجسم بل لا يضل منه الامر لا قوام
 له بنفسه واخفى له من الموضوع فلا يكون الامر متغايرة له لازم للجسم فمذ زواله الى اتصالي
 يصير الجسم جسما حتى لو امكن زواله لال اتصالي انقطع الجسم بالكلية وامام المعنى الامر الذي
 طبعه الاستعداد في الجهات ومقتضى عرض الابداد فلا نسب له غير الجسم كيف ولا يتصل منه الامر فم
 بنفسه متغير في ذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية والمتصل بالذات
 او نحو ذلك من العبارات لا يبعد الثاني ان الاستعداد طبيعة واحدة فيجب ان يكون بعض افرادها واصنافه
 جوهر او بعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسب ان في التعبير
 بجوهر اخص نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم استعدادا واحدا هو جوهرى والاخر عرضي فان
 قسمنا احدهما على الاخر وقع التقدر الذي به التفاضل لا في مادة وهو محال اذ لا عرض بدون
 الموضوع ولا بوجوه بدون الهول والجملة لا حال بدون المحل وان لم يتصل بل تساوى في جميع
 الاقطار ارفع الاستعداد والاذنية لان استناد افراد الطبيعة الواحدة اما انما تتما يكون بسبب

ه الى ان الجسم واحد في ذاته لا تركيب
 فيه اصلا وانما الهول اسم له من
 حيث تبدل الهيات عليه يحصل
 الانواع منه وزوال الاتصال بالمعنى
 الذي يقابل الانفصال يزول
 بطريقه عرض وبمعنى الامر الذي
 شأنه قبول الابداد والاستعداد في الجهات
 قائم بنفسه هيج بلاته هو الجسم ليس
 الاواما يتوهم من الاستعداد الذي عند
 تبدل ابعاد الشدة اما هو نفس
 المقدار المحفوظ بتعاقبه
 الخصوصيات وكيف تصور اختلافه
 بطبيعة الاستعداد الجوهري والرضية
 على املو كان هناك استعدادا جوهرى
 وعرضي فاما ان يتفاوت فيكون البعض
 من احد الاستعدادين لا في مائه
 او يتفاوت في رتبه الاستعداد
 من

الفصل وهذا مذقوب بالحق ما يحقر ان باقية منع ان يحمل الفرض على الجوهر في الوجود وحمل
 الجوهر على الوجود وانما يدعى الاشتراك في الجنس فلا حيز (قال قد يستدل بـ) إشارة على ما رخصه
 أو دها الامام تقريره له لوجوده الهول قاما ان يكون صغيرة أو لا وكلامه ما عمل اما السامي
 فلا يحتاج حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة في الجسم بحيزه أصلا وهذه الأيق في شك في اشتراك
 كون بعض الجواهر محللا لا جسم وأما الأول فلان حيزها ان كان يكون بطريق الاستقلال
 الأولية وبالزم على الأول ان تكون هي والجسمية حيزا للاشارة كما في ان حيز صفات نفس
 هي العبرة بالذات فيمنع ان يحضرها لاصحاح اجتماع اثنين وان يخص احد بهما لطبيعة والأخرى
 بالحيز لان حكم الاعمال واحدون فنفس الجسمية بالاختلاف الى السادة بل يجب اما استغناء حيزها
 فلا تكون الجسمية حادثة في مادة الوافق أو حيزها فيكون للجهة مادة وشمل ولازم على الثاني ان تكون
 المادة صفة للجسمية حادثة في مادة الحيز فلهذا لا يمكن ان يبقى الحيز في العبرة ولا به لوجود الصفة
 لما ان يقال ان الجسم صفة اللون حال فيه والجواب ان عدم كون حيزها حيزا لا يستلزم الاستقلال
 وحيزها وحيزها للجواهر ان يكون ذلك باعتبار ان حلولها في حيزها شرط لتعريفها ولا يستلزم
 ان كل ما يكون حيزا مشروطا بشئ كان هو وصفاً لشيء حيزا فيه بل بما يكون العكس على
 ان لا يشترك في العبرة بالاستقلال لا يستلزم تمام علمها فلا تلتزم ان ذات الحيز صفات الحيز
 ولو لم يخلط لان العلم بما في في لوازم الجسمية لا يقل لازم لجواز ان يكون علما في الجوهر حيزا
 (قال لم يمت قرايع في تصاد مع المذهب بـ) من فروع القول بكون الجسم من الجوهر الفرض
 اختلا فهم في ان الجوهر الفردي هل ينسب الحيوة والارادة الى المشروطة بها كالجواهر الفردية
 والارادة فيجوز الاشارة وجعلها من صفات المعرفة والفكر المتأخرين منهم وهي مسئلة كونه
 الحيوة مشروطة بآنية وقسمت ومنها اختلا فهم في ان هل يمكن وقوع جزء على متصل
 الجبرتين فانكره الاشارة لاستلزامه الانقسام وجزؤه بوجدهم والتعاضد بعد الجوار ومنهم
 اختلا فهم في ان هل يمكن جعل لخط الموقوف من الاجزاء ما ذكره فانكره الاشارة وجزؤه امام
 الحزبين وقد سبق بيانها ومنها اختلا فهم في ان الجوهر الفردي هل يشكلك فانكره الاشارة
 واجتبه اكثر المعرفة كذا ذكره الامام ونقل الامام في مناقج الكل على فيه لا يقتضيه محيطا ومحاطا بنفسه
 وانما الخلاف في ان هل يشبهه من الاشكال فقال القاضي لا قال غيره نعم اختلا فهم في ان
 لان في المصطلح اختلاف جوابا وبقي الثلث لا يماثل في الاشكال المضطربة وبقي المربع لا يماثل في
 تركب الجسم منه بلا فرق وهذا القول الاكثر قال الامام والحق انهم يشبهه وبالمعك لا فهم الجواهر
 جوابا عنه وهو انه يمكن ان ينصل به جواهر مستغن جوا نبسة ولا يكون ذلك في المعك وقد
 يستدل على وجوب لاشكال لاشكال مستغنية عنه بل هو حيزها معطاة اما واحد فيكون كثر أو لا
 فيكون مستغنا ويصاحبه ان ان يكون مستغنية عنها لا يثبت ان غير نهاية فهم ولا يلزم احاطة حيزها
 من غير الحضا وان لا به حيزها نهاية ويقع الى جزء لا جزء وانما حيزها على هون من التوازي
 حتى الجز الذي اليه ينتهي ومنها الهم اتفقوا على ان حيزها من الطول وقدر عرضي في ان لا ينصل
 بشئ من ذلك والا لكان متفصلا منسوبة وتلك تلك على ما نسب الى ابن الحسين الصفا على
 من قضاها المعرفة جهالة والمحك في كلام المعرفة من الصفا في ان كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ
 جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بنصف وان الجسم ما شغل الاعراض ونقل الامام
 اتفق الكل على ان الجزء حيزا من الساحة وجهه على ان ههنا ما على خافي الموافقة لا يزال
 الاغلبية ولزم قبول الانقسام بل وما كان ذلك في العلم لا يفتقر الى اسم له امتداد وشفاها
 بحيث اذا كان ذلك في الجهل كان جسما وان ارد ان يدعى حيزا في الجسمية والمعرفة

على ان الهول بالحق ان لم تعبر
 في تعبر محلا لله اختصاص بالحيز
 وان تعبر حيزا لا استقلال فكان
 محل الجسمية فلم يصحها ولم يكن
 بالحيز اول وزم استدلال الجسمية
 من المادة وتسلل المواد ما لا يتجسم
 فكانت صفة الجسمية حادثة فيها
 ويصاحبه بل عدم الاستقلال لا يلزم
 ان يكون حلولها بل فيكون بحلول
 فيها على ان الاشتراك في الذات
 لا يوجب التماثل

اما لما قلنا ان الجزء قد استغنى
 في ان هل ينسب الحيوة والارادة
 المشروطة بها وفيه هل يمكن وقوع
 الجزء على متصل الجبرتين وفيه هل
 يمكن جعل لخط الموقوف من الاجزاء
 دائرة وفيه هل له شكل واختلف
 المتنبون فقبل شبه الكثرة قبل الثلث
 وقبل المربع الى المعك لم يكن كونه
 محفوزا بجواهر سنة وانفوا على ان
 لا حيز في الطول والارض الاما نسب
 الى الصافي وابن ابي ابي اماما نقل
 من الاتفاق على ان حيزها من الساحة
 في الهالاسم العبرة والجسم العرج
 فكانت في ان عدم الاستغناء على
 ان التوفيق من الجسمي خلافه
 يتبع

ذلك بزيادة الاجزاء فكلنا في الطول والعرض والمذكور في الكلام المتروكة انه خطأ من المساحة
 وبين الطول ضيقا بين الزاوية والخط ايو على وايها شمس على ان لاحظ له من الطول لان مرجه
 له السيلف الذي تذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلصا فذهب ايو على الى
 ان لاحظ له من المساحة لانها تضاعفتا تار ان يخذ عبا يوصلهم الى ان لاحظ له من المساحة
 لانها اسم لتغير الجوهر جرمها وبعكثته متا انضمام اشكاله اليه ومنها اختلافهم في الجوهر
 الواحد هل يوصف بالهيكلة وفيه هل يميز ان يوصف في له هل يميز ان يصير مثل الجبل
 وفيه هل يميز ان ينفك من الجوهر وفيه هل يميز ان ينفك الله تعالى على الافراد وفيه هل
 يميز ان ينفك الحركة والحسكون على الجبل وفيه هل يميز ان ينفك امر ارض كثيرة
 وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نألي ان ينسب كتابنا الى القصور بامورنا لما
 لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان اجهد في تحضن ذلك التبرع عن الكلام شكر مساهبه
 (قال وما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين يكون الجسم من اجزاء صغيرة طرية للاقسام الوهمي
 بدون الفعل اختلافا في اشكالها فذهب الاثرون الى انها كرات ليس لها طول ولا عرض ولا عمق
 وقيل كمكبات وقيل عطات وقيل ربعت وقيل على خمسة انواع من الاشكال فبقار ذلوعر عطات
 ولا عرض مكسبه وهو اذ هو ثنائي قواعد عطات ولله درعشر ثنائيات عطات ولعلك ذواتي عشر
 قاعدة عشر ثنائيات ذكر في الشفاهاهم ثلوثون انها تختلف الاشكال وبعضهم يصورها الانواع الخمسة
 (عظم المشهور من الفلسفة) اي القائلين يكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها
 تنقسم وهما لا يخلو انها حقة اي جوهرها واحد بطبع وجوع الاجسام باختلاف الاجسام
 انها تكون بسبب الامراض دون الحسبات واختلاف الامراض سبب هذا التكلن الى الفاعل
 الفاعل وهذا لا يخفى الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاهاهم وعلينا ان يكون
 بعض تلك الامراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون مواضع للاجزاء وذاتيات الاجسام
 فيصير في اختلافها بسبب المعية فيه كلام سعي ان عساه الله (قال وما القائلون ٦) ذكر
 من فروع القول بترك الجسم من الهوى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن
 قابلا للانفصال الاتساق كالفلكيات وذلك لان الجسم اعني الاستداد الجوهرى طبيعة نوعية
 اذ لا تختلف حيث تختلف الامراض والشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما قبل
 الانفصال الاتساق متفرقة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتساقية من غير اعتبار بالشخصات
 والاسباب الخارجية فكذا فيما لا ينفك لان المادة لا ينفك ولا يختلف وتحقق ذلك ما ذكر
 في الشفاهاهم ان جميعه اذا خالفت جميعه اخرى يكون لاجل ان هذه حرة وتلك بررة وهذه لها
 طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تطلق الجسم من خارج فان الجسم في الخارج
 موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة الخمسة المشار اليها
 هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف الفاعل الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما يتوحد
 بل ان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقادير موجودة والطبيعة موجودة اخرى بل الطبيعة
 نفسها هي المتبادرة في الفصول عليها فالجسم مع كل شي يرضى بشي مندرج في جسمه فقط
 من غير زيادة واما القدر فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجدها ذاتا متفرقة اما خطأ
 لو سطحا فان قيل لاحظوا واختلاف فينا الجسم جنس تحت انواع بل اجسام والامالكلام وفيه
 جنس بال او فوفه جنس الجوهر وكيف يصح القول بل الجسم طبيعة نوعية ثم اي حاجة
 الى ذلك في اثبات المطلوب وسطو ان لو لم يكن الطبيعة الجسمية ايضا لاختلف ولا يتغير فاما
 طرفين الجسم الذي يتردد في اجسامها لا ينفك الايمان ينفك اليه من الحصول وبيننا الجسم

١ الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي
 دون الفعلي وقد اختلفوا في اشكالها
 ٢ قيل كرات وقيل مكبات وقيل
 عطات وقيل ربعات وقيل عطات
 ٣ ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع
 الاجسام فيكون اختلافها بسبب
 الامراض ويستند اختلاف الامراض
 عندا القدرة المختار وعندهم الى
 اختلاف الاشكال فلا حاجة الى
 جعل بعض الامراض داخلا
 في حقيقة الجسم
 ٤ بالهوى والصورة فقد اتفقوا على
 فروع الاول عموم الهوى لكل جسم
 وان لم يقبل الاشكال كالفلكيات لان
 الجسمية طبيعة نوعية لا ينفك
 في اللون وتعميقه قد ثبت لزوم
 المادة الجسمية مع قطع النظر عن
 شخصياتها والاسباب المتفرقة
 عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية
 او جنسية يقع على معروضات او
 ماهيات مختلفة الوزن كالوجود
 والحوائية بل نوعية لكونه امر
 متصلا بنفسه اذ لا ينفك الايمان
 بطبعه من حرارة وبرودة وما يمازجه
 من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو
 ذلك ما هو خارج عنها متميزة بسبب
 الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن
 الكل والبعض الا جوهر متصل
 الذات وهذا لا ينافي كون الجسم جنسا
 يتردد في اجسامها لا ينفك الايمان يتضاف
 اليه من الفصول وقد يتردد بل كل
 جسم يقبل الانفكالي ذاته وان امتنع
 لعرضه بل الانفصال في الوهمي
 كاف في ثبوت المادة حق

الخصلة في الخارج يحكم الحس واحتج الى بيان توضحها لبيان ان احتياجها الى المادة كانه
 ليس من جهة تخصصها اعني كونه هذه الجسمية او تلك المتخصصة ببعض دون البعض
 كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ما فيها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية
 تحتها جميعات مختلفة الخفايا بالفصول بمكة الافتراق في القوازم كالطوبانية او مرضا عاما
 لجسميات كذلك كالوجود لعمود بعد تسليم ماذكر في بيان توضحها انه لا يجوز ان يكون ذلك
 من جهة بعض المواضع كقول الانفصال التفكاك فلا يجرى فيها لابقه كالتفكيكات وقد اشير
 في الاشارات الى المطلوب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناعها منها مقرر في احتياجها
 في ذاتها الى المادة فيقتضيها حيث كانت جسمي له ليس على الاحتياج لبعض الاحتياج
 بما يقبل الانفصال بل على التصديق بالاحتياج الذاتي فيهم وإخفاء في توجه المنع وقد تقرر
 عدم الهول للجسم بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومضاده قبل للانفصال
 الانفكاك وان امتنع ذلك لانه لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كصاية الصفر والصلابة
 وفي شرح الاشارات ما يشرع بان يقول الانفصال الوهمي كافي ثبات المادة لاضاء للانفصال
 مع الانفصال فلا يمتنع من قابل بل في واقعته بان الانفصال الوهمي الما يوقع الانفصال في الوهم
 دون الخارج فلا يلزم وجود الهول في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان سمي امكان
 الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير عيني وجزئا
 دون جزئ لانه لا يحكم الكثرة الجوهرية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزئي نفس
 الامر وهو معنى الانفصال الخارجى وحاصله ان القصة الوهمية وان لم تستلزم التفكاكية لكن
 قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الثاني؟) من فروغ القول
 بالهول انها تمتع ان توجد بمجردة من الصورة لانها حيثما ان تكون ذات وضع اولا
 والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه به ههنا او هناك فلان كانت ذات
 وضع كان جسما لكونه جوهرها محير انقابلا للانقسام في الجهات لمسا على بحث في الجزء من له
 يمتنع ان يوجد جوهر متغير لا ينقسم اصلا بمثلثة القسمة او ينقسم في جهة دون جهة بمثلثة
 انقطع او السطح وانما لم يقل كان جسما او حال في جسم كالاصراض والصور لان الكلام في جوهر
 قابل للصورة وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجمله فمتد حلول الصورة
 اما ان تكون في جميع الاحياز او تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض
 الاحياز وهو تخصيص بالاختصاص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية
 فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فنقل الكلام الى خصوصية ذلك
 المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تميز هذا المميز بين الاحياز التي هي
 اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد النقص بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يخصص بهذا الجزء
 من حيز الارض بل هو ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا المميز
 كما انفصل جزء من الهوامه ثم ارضنا فله يزل على استقامة الى ان يقع في حيز من المادة الارض
 ونسبي لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص السادة بمثلها من الصورة النوعية على
 ما فصله في الفرع انطلس فلا يرد النقص في نعم توجه ان يقال لا يجوز ان تكون الهول
 بمجردة اوصاف واحوال غير الصور والوضوح ان هذا الاختصاص عند الجسم ببعض الاماكن
 والاحياز على التمييز ولما افرغ باستناد الاختصاص الى التعدد المختلف على ما ذكره الامام فلا
 يتطابق على اصول القائلين بالهول (قال الثالث؟) امتناع الصورة بغير الهول (1) ولهم في بيان
 ذلك وبوجه اخصرها انها توجد بمجردة كلك مستتبة في ذاتها عن المحل فيمتنع حيلها

امتناع الهول بدون الصورة
 لانها ان كانت مساوية لها كانت
 جسما لامتناع الجوهر الفرد والافتد
 حصول الصورة تكون في بعض
 الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا
 تخصيص ورد يمنع انحصار التخصص
 في الصورة

لانها لو كانت بذاتها استندت
 عن المحل فلا تحمل فيه ورد بانه يجوز
 ان لا يكون الجوهر ولا الحلول لذاتها

في لان ما لم يثبت ان يكون، ولها لتلزم قبول الانقسام الرهومي المستلزم لقبول الانقسام لان انفكاك
 كالتلزم للمادة ورد الاول بانه يترز ان لا تنفك ذاتها الجبر من المادة ولا لخلول فيها بل كل
 منهما يكون لازما من خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام الرهومي للانفكاك وقدم الكلام
 فيه وله مره ان الصورة الجسمية مستزمنة للشكسل وهو مستلزم للمادة اما الاول فليس
 فمن تلحق الاستعدادات ولا تنفك في شكل الابهة احاطة لهابة او نهابة واما الثاني فلان حصول
 الشكل لو لم يكن مشاركة من المادة، ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الاستعدادية
 فيلزم قد اوي الاجسام في الاشكال او بحسب قاعل من خارج فيوقوفه اختلاف المقادير والاشكال
 على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفصال وقسمتي ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين
 احدهما منع لزوم الانفصال كما يفقد مختلفا للمقادير والاشكال بدون الانفصال كما في ثيد لمقادير
 الشئمة واشكالها مع ان استنادها على ما لها وان اريد ان إمكان الانفصال الرهومي مستلزم لامكان الانفكاك
 المروج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الفرض
 لكن الكلام في استباحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية
 البغلة كتنامي الابداد وتبهما التقص بكل بسيط عن التفكيكات والعصريات حيث كانت
 طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الشكل ومقداره واجب عن الاول بوجهين
 ايهما اريد ان المراد لزوم احد الامر في معنى الانفصال كما في تشكلات الماء فبها معها او مجرد
 الانفصال كما في الشئمة وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من هاتين الانفصال والانفصال
 مع ما عليها من الاشكال والاختلاف في ان هذا مع كونهما نفسا لظاهره يقرر بالقوم مشغل على استدراك
 لان إمكان الشئمة لازم قطعاً فلا معنى لضم الانفصال فيه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي
 ان يحصل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قل هذا الاعتراض ليس بقادح في الفرض
 لاننا نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الشئمة وانما هذا
 الماريتنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعا فان ثبت كلا الزومين فذلك والا
 فلا خلاف في لزوم الانفصال وهو كاف في لزوم المادة وتبهما اريد المراد انفصال الجسم في نفسه
 بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لعني عدم الاتصال عما يشانه الاتصال فان هذا هو
 المخرج الى المادة لا مجرد التقاير والافتراق والتبدير على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال
 والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا
 يحصل ما قل في شرح الاشارات ان المفارقة بين الاجسام لا تنصور الانفصال بعضها عن بعض
 واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة واللاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء
 على انهم يتوابعون المادة على إمكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الاجسام
 واحد كان كذلك لان الاتصال والانفصال في الجسام وان دعوى إمكان الاتصال في الجاهل كل
 جسمين حتى الفلك والعصر بحسب الطبيعة لجسمية وبما لا يسمع عدل الى طريق الانفصال
 فتقول بالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والتكيفية على فاعلها في الاستعداد الابد
 الشئمة فيه قوة الانفصال المتضمنة للمادة ولوجب عن التقص ايضا بوجهين احدهما ان هناك
 سادة تقبل التكنية والتجربة لقبولها بناتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار
 على بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة التوعية بخلاف
 الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فله لا تنصور فيها ذلك لان حصول التجربة
 بالانقسام والتكنية بالانقسام من لواحق المادة وتبهما ان هناك ما لنا هو التجربة فله لا يحصل الكل
 ذلكا لشكل والمقدار مع بالضرورة حصوله للجزء معلوم الجزء جبراً والكل كلا ولا ينصور ذلك

في الصورة المجردة من المادة وهذا ما تدل الأول الا انه يرد عليه ان الجزء وانما تمتع كونه بمقدار
 الشكل لا تمتع كونه على شكله كند واخلط وحله والمقصود بالتمتع هو الشكل وانما المقصود
 استطراد وجوله ان البرية تمتع زيم كون الجزء على شكل لكل ضرورة امتناع كرية جميع
 اجزاء الكرية وهذا كاف في دفع النقص على انقصى عدم الخصل والقابل هو ان يكون
 شكل الجزء وعلى واحدا بالتمتع ولا خفاء في ان البرية تمتع ذلك (نظر الرابع ٦) قد تمتع امتناع
 كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى طامع في ان يكون ذلك على وجه لا يدور وانه ان الهيولى
 يحتاج في ذاتها الى صورة لا يمتنع في صورتها بصورة متبادلة كالسيفين في دعام زوال واحدة
 وتقام اخرى لهم قبلهم صورة واحدة لا سبب خارجية كافي تلك والصورة تحتاج في تنفصها
 الى الهيولى الممتعة التي هي محلها للملح من ان شكلها ان يكون للادة وما بينهما من العوارض
 وليست الصورة على الهيولى لكونها حادثة فيها محتاجة اليها لكونها مشاركة للملح من آخر من الهيولى
 اعني التماسي واشكل التماسين للادة وكونها جائزة في زوال الصورة اخرى مع بقاء الهيولى
 بينهما ولا يمتنع في الشيء المعين ان يكون حادثة في ذاته وليست الهيولى على الصورة لا تقرر عندهم
 من ان التماس لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تقوم بفعل الا بصورة تكون محتاجة اليها
 في الوجود متاخرة عنها ولا نهائية للصورة غير شامخة فلا تكون على شيء منها لعدم الاولوية
 وان انضم ما فيها الاولوية ليركن للهيولى القليل والحق ان كفاية تعاقب الهيولى بالصورة
 وامتناع عليه احداها لاخرى وجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هي صورتها
 وتأخرها عنها من حيث هي صورة متفصصة على وجع يتقدم عنها ما سبغ عليه من الاشكال
 صيرها ذاتا خرين قد بلغوا فيه اليهود وبلغوا له وحلوا فيه غير الورد (نظر الخامس ٧)
 من تناقض القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع والاكروميته
 انه لا خفاء في ان الاجسام اكرا مختلفة تقبل التمكن والانتياح بسهولة كافي الماء او بصرها
 في الارض والامتناع عن ذلك كافي تلك وكالاختصاص بها لما يجب عليها من الاشكال
 والاكسمة والامتناع وليس ذلك بمجرد الحجة المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر
 ولا يضر مثاقف تساوي لشيء الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم الخلف
 فحين ان تكون بلور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صوراً لا عرضاً لا تنفصل الكلام
 الى اسباب تلك الاعراض فيفسل ولا تنوع الاجسام وتصلها موقوف على الاتصاف بذلك
 الامور ومن المالحات تنوع الجوهر بل عرضي بل التماس الذي كور يري في اختصاص كل جسم عنه
 من الصور وتفرده العلم بان اختصاص الجسم بهذه الصور متفلا لو كان لاجل صورة اخرى
 فلان يكون ذلك على طريق المساواة فيتم استناد كل صورة الى الصورة لان نهاية اولى طريق
 المتابع بان تستند الصورة الخاصة في الحال الى الصورة سابقة عليها فيقدم اصل الاجتماع
 لجزوا ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فليطلب اليه على طريق المسابقة ويتبع ذلك
 في الارض لانها مستندة الى الجاهل موجودة في اجسام تبعها منذ والها بالقرن لوجهين
 احدهما ان الماء المسخن بالثار يمدد لبارها فلو ان في جسم للملح شيئا مخفوف الذات عند
 ملائمة التماس لما كان كذلك بخلاف الصورة المسابقة فلانها اذا زالت الى الهيولى لا تعود بالبيع
 وتبطل ان كليات العناصر تنكسر صراحتها عند الامتزاج ولا كسر سوى الصورة للمسبي
 في حيث الامتزاج وانت خير بان هذا التماس لو ثبت اسهل عرض كذلك انه يجب ان يكون
 اثره ولو تنكسر عند الامتزاج لا فيقوز ان تكون الارض التي كذلك مستندة الى الماء مخفوفة هي
 اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصبر ولذا قلنا انما في موضع

ان التماس يدهس ايس لمصلحة
 احدهما بل لا يحتاج الهيولى
 في ذاتها الصورة ما والصورة
 في تنفصها الى هيولى بينهما
 متن

ما انما لا في الاجسام في الآثار
 ليست الحجة المشتركة بل لا مر
 تمتنع غير عارضه فما للفسل
 وهو الصورة النوعية وهو عرض
 باختلاف الصور فان التماس بقاءها
 لا اليها ما او استناد اختلافها
 الى اختلاف الاستعدادات التماس
 منه في العوارض وقد يقال ان يمدى
 آثار الاجسام امور بها بنوعها
 وتصلها فلا يكون الا جوهر ممتنع
 وحاصله انما قطع باختلاف حقيق
 الماء والصارف مع الاشكال في المادة
 والصورة الحسية فلا يمتنع الاختلاف
 يقوم جوهرى نسبة الصورة النوعية
 ومثله على امتناع تقويم الجسم بعرض
 كاتم بجزءه او جوهر غير حال في حادثة
 متن

آخر ان الذي حصل بالدليل هو استعاده الاراض من الابن والكيف وجمعها الى قري
 موجودة في الجسم ولما اتهاصور لاراض فلا يل الاقرب عند ما انها من قبيل الاراض
 والحاصل انه لا يمتنع تعاقب الله وز على الإطلاق لا يمتنع تعاقب الاراض التي يسند اليها
 ما يعود بعدل والفيكون كل ما يقع هذا للآخر ويرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات
 ولن كان الجدا وحدا وقد يقال نحن لم نل بالضرورة ان هذه الاراضات من الاجسام كالاراق
 النار والترطيب لعلها لم تكن فيها الا الهبول والصورة الجسمية لما سكن كذلك فلا بد
 فبهل من امره مادي تلك الاثر ولا يخفى ان الاجسام انما تختلف بحسب آكها المخصوصة
 يخرج من فتنها وخصلاها انما يكون باعتبار تلك المبادي تكون صور الاراض لا امتناع قوم
 لظهور بالعرض وحيث يدفع ما يسال لم لا يكون تلك الاكسدة ان الفاعل المختار
 او يكون لبعض المسافات خصوصية لقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف
 الاثر من الفاعل بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهرولتها وبهذا يظهر له ان
 في ثبوت الصور النوعية ان يقال نحن قطع باختلاف حقيقى الماء النار مع اشرار تلك في المدة والصورة
 الجسمية فلابد من الاختلاف فيقوم جوهرى نسخة الصورة النوعية ويرد على الترتيب بعد تسليم
 اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون اذا كسادة منها لوكون هيولى قهامة حقيقة وكذا صورها
 الجسمية لاناسلم لزم كون ذلك الاختلاف جوهرى حال في الهبول ليكون صورته ولم لا يجوز ان يكون
 هربا قائما بحد حيزه لا الجسم نفسه لودفع بل بالعرض الحال في الجسم متقوم من اخره
 فلا يكون مقوما لمعتقد ماله او يكون جوهر اخر حال في مائة لا يكون صورة ولا يكون الاحتياج
 فيا يندو بين الجزئين الاخرين على وجه اخر غير حال في مائة لا يكون صورة ولا يكون الاحتياج
 النوعية صبر وان الذى يعلم قطعا هوان الماء واناو شلا مخلطان بالحقيقة مع الاثر في
 الجسمية لانسان والفرس في الحيوانية ولما ان كل منهما جوهر لا يختلف بالحقيقة هو
 المادة واثرك ذلك حال في الاول هو الصورة الجسمية واخر مختلف بالحقيقة حال في
 ايضا هو الصورة النوعية وهكذا قد اتر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنهى الى النوع الاخير
 كالانسان مثلا فيكون في مائة جواهر صكيرة هي صور العناصر والاختلاط والاضداد
 واخرها صورة نوعية انسانية حاله غير النفس الناطقة المعرف فليث بعد وماض ان الاجزاء
 المتغيرة انما توجد من الاجزاء المتغيرة فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور
 مختلفة الحقيقة هي ما أخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا احوال والنفس انواعا بسيطة
 من جنس الجوهر ولان الجزء المتغيرى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الحاطقة بهم الامجرد
 الجسمية وهي في مائة الاختلاف المتصورة به ما يشرى ان على الصورة الانسانية هي طراز تلقى
 الاثر الى الجبردرات وكاله اراد ان لها قربة من هسان من الكمالات واعداها البدن يقول تلقى
 النفس به شبهة بالبردرات وان كانت حائلة في المادة لو اراد بكونها من عالم الامر ان وجودها
 دفعى لكالهبول وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال
 من انه اراد بها النفس الناطقة بل لعل استشهاده بشوقه تعالى وينزل الروح من امره
 هكذا يصريح بانها سبب الاستعداد البدن لتلقى النفس به وان النفس مبدأ لوجودها
 (قال المصنف الخامس ٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فانه ان
 الاجسام متاثرة اي متحدة بالحقيقة ولما لا اختلاف في العوارض وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد
 الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فكل اختصاص كل جسم بصفاته
 المهمة لابد ان يكون مرجع مختار اذ نسبة الموجب الى كل من السواء ولما جاز على كل جسم

٢ في احكام الاجسام فيها انها
 متاثرة لا تختلف بالعوامض ويصور
 على كل ما يجوز على الآخر ويتبين
 هي ذلك اسناد اختلاف العوارض
 الى القادر المختار وخرق السموات
 وكثير من خوارق العادات وذلك
 لكونها من محض الجواهر الفردة
 المنة ولا تتركها في الصبر وقبول
 الاراض وتقسيم الجسم اليها وقد
 يتوهم ان الربا ثباتها التصادم في
 المفهوم المشتك بين الانواع المختلفة
 كالحيران مثلا فيستدل بان حد الجسم
 على اختلاف عباراتهم فيه واحد
 غير متثل على تنوع واختلاف
 الخواص انما هو لا اختلاف في انواع

ما يجوز على الآخر كالبر على النار والمرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المهرات واحول
 التامع وبني هذا الأصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها
 متناهية لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا يحصى ان اختلفت بقائل الجواهر واختلاف الاجسام
 بالحقيقة من جعل بعض الاعراض دائمة فيها وقد يستدل بان الاجسام منهوية في الصبر
 وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والشمسي
 بعالمها من الاقسام وبورد الصفة مشترك وبان الاجسام ليس بعضها بعض على تقدير الاستواء
 في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم
 ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي اتواجا مختلفة. ندرج في هذه فتك بان
 الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف جواهرهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع
 قصه فيه فلذلك اتفق الكل على ثباته فان التخلقات اذا جئت في حد واحد وقع فيه انقسام
 ضرورة كاشال الجسم هو القابل للايضاد الثلاثة والمثل عليها قيم الطبيعي والشمسي ونشأ
 هذا التوهم اسبغ ان يذهب ما قل ان الله والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاعراض
 كالانسان دون القصور والتموجات كالجوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بحدوثه
 قال وقول النظم يتناقضها لاختلاف خواصها اما يوجب تضاد الانواع لاختلاف المفهوم من
 الحد (قال ومنها ٢) أي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى ما
 نعلم بالضرورة ان كتبنا ويوتا ودوامها بعينها اني كانت من غير تبدل في الذات
 بل ان كان في الموارض والهيشات لا يمتنع ان الجسم يشاهد باقية ليد الاعراض بله يجوز
 ان يكون ذلك بتعدد الاشكال في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام واستمرار البقاء عليه
 يحمل ما نقل في الصبر ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام. بين بان غاية امرها التفرق والاضمام
 وهو لا يوجب الانقسام وانت خير بل دعوى الضرورة في ذلك في غاية الضعف وقد صرح
 بجوازه في بحث المساد واستدل على جوازه م. ثلة بالحدوث قال لعدم السابق مسك لعدم
 اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذلك الثاني وتارتب الامكان فان معناه جواز كل من الوجود
 والعدم نظرا الى الذات واجب بان هذا لا يتناقض المتنازع بالغير على ما هو المتنازع فيه يجوز
 ان يكون الشيء في ذاته قابلا لعدم السابق واللاحق جبا ومتع احدهما او كلاهما له والاصل
 ان الحدوث لا يتناقض الابدية كما في النفس الماطقة على رأي ارسطو والامكان لا يتناقض الابدية والازلية
 كما في القدماء راسية دون الذاتية على رأي المعتزلة وقد يستدل بقوله تعالى كل شيء هالك
 الا وجهه وكل من عليها قلن وغير ذلك من المعجزات مع القطع بان الهلاك والقاء في المركبات
 وان جاز ان يكون انحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة
 او الهوى والصورة لا يتصور الا بالعدم (قال وسين اقتضت ٣) يعني ان ما ذكر في عدم بقاء
 الاعراض من انها لو بقيت لامتنع خاتوما لان جوارها في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر
 النظم قيام تحليل على صحة خاتمتها فالزم انها لا تقي زمانين ولما تبعد بعدد الاشكال
 كالأعراض قولنا بقاءها الملازم لاشتداد الملازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فان لموا امتناع
 فتنها قولنا بقاءها الملازم لثبوت الملازم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل
 هذه الملازمة ما دفع مذكره الفريقان مع امكان النقص عن النقص بله يجوز ان تنفي الاجسام
 بعد بقاءها بل لا يتعلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها
 كالاكوان وغيرها على ما ذهب اليه اخواني وامام الحرمين او بل لا يتعلق فيها العرض الذي
 هو البقاء كما قال الكشي او بان يتعلق فيها مرضا هو القاتل اما متصدا كما قال ابو علي انه تعالى
 هتفت لكل جوهر فناء واما غير متصدا كما قال غيره ان فناء واحدا يعني لانشاء كل الاجسام وزعموا

٢ انها باقية بحكم الضرورة لا يبعد
 البقاء في الحس وقابلة لغيره لكونها
 حادثة على ما سبق في قوله تعالى
 كل شيء هالك الا وجهه وهلاك
 البسيط لا يتصور الا بغيره ولا يمتنع ان
 الحدوث انما يقتضي امكان عدم
 البقاء وهو لا يتناقض امتناعه يا غير
 وهو المتنازع فان استوعق الى ان الحكم
 هو الامكان متى ثبت بقاء الامتناع
 كان ذكر الحدوث مستدركا متى
 ٣ شبهة امتناع بقاء الاعراض
 المتنازعين في القابلية الذاتية هتفت
 مثلها في الاجسام اعتبر النظم
 دليل قبول البقاء فالزم عدم البقاء
 والكرامية ضرورة بقاء الفناء والامتناع
 البناء وقد هرفت الجواب مع امكان
 التفرق بان الاعراض مشروطة
 بالجواهر المشروطة بها قد ور
 بقاءها الجواهر فانه يجوز ان
 يبقيا الله تعالى باراض متناقضة
 يحتاج اليها الجواهر ويعينها بلا
 وسطة او بعد من خلق تلك الاعراض
 او العرض الذي هو الفناء واحدا
 او متصدا على اختلاف المذاهب
 وسكت فلاسفة في امتناع فائها
 بصلوهم المناسبة من انها مستندة
 الى القديم ايضا ومتنكرة الى مادة
 لتقبل لعدم استقامتها لتسلسل المواد
 لا يبعد عن الصورة لما سبق

بعضهم ان قول التظلم بعدم رقا الاجسام متى على ان الجسم عند مجموع اعراض والمرض
غير بلى وقد يهتاك على ان ليس مذهب ان الجسم مرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من
الاعراض اجسام تأخذ بانفسها ولما الفلاسفة فلتاخر لهم في ثناء الاجسام يزول الصور
النوعية والقياسات الذكوية ولما اللاذخ في ثنائها بالكلية امن الهبول والصورة بالجسم
ومضى ذلك عندهم على اعتقاد الزائفة المستزمنة لانيته فان مايت قدمه استمع عدمه وسرد
عليك شيهم باحوثها (قال ومنها ان الجسم لا يتخلو عن شكل (أ) لانه متناه على ما سيجي
وكل متناه فله شكل الاذني ليسوى هيئة اساطة لنهاية بالجسم ولما الافتقار الى الحيز بمعنى
فراخ يشغله ففسر وي وانما يذكر هو لدا له من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث
يقتضى الى تبيين اوز يادة تحقيق وتفصيل لتعقيب قريع اوقع فيه خلاف من شرذمة ثم استناد
خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر القادر هو المذهب عندنا كما سيجي وذهبت اخلاصة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسم والاسباب الخارجية
يكون باضره على شكل معين في حيز معين وهو الحيز الطبيعي وعلى هذا البراءة اعتراض بالهجوم
ان يقتضي شكلا واحدا كما كان جزء من اجزاء الارض وتبيننا لخصوصية الى سبب خارج كإرادة
القادر المختار لانه لم يل من الاسباب ما هو من اوزان مادية فيكون فرض الخلو فرض محتمل فيصور
ان يستلزم بالحوال الخلو عن الشكل والحيز لا تقول ما يقتضيه لازم المادية يكون طبيعيا لا قصر بانه
ظاهر وان يردنا بالحيز معناه المكان بمعنى السطح الباطن من الخاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم
قد لا يكون له حيز لا يتحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا فراخ الذي يشغله الجسم لانه لا يبين حيزا ان كل
جسم له حيز طبيعي فان كان ذلك ان كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاول حيزا ادمكلا وما وضع
واما ترسخت قيل الاختصاص بالحيز طبيعي كانه ليس محلا بالاسباب الخارجية كذا قلت ليس
محلا بالجمعية ولوازمها بل لابد من خصوصية فيقول للكلام اليها ويس قلنا قد سبق في
بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واقفا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا لان
مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فقد عدم القاسم اما ان يحصل فيهما وهو محتمل بالضرورة
ابنى احد هما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا لا ياتي خارجا با غير فقد زوال القاسم اما ان يتوجه
اليهما وهو محتمل اول احد هما وتقبل من الاخر فيصير المطع مهوريا بالطين ولا يتوجه
الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون المحصول في احد هما او ليل
اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة مانا من الاخر لا تقول الكلام فيما لا فرض خابا
من جميع الاسباب الخارجية اعم من حيزه انه يجوز ان لا يحصل في احد هما ولا يتوجه اليه لا يتاح
الترجيح بالمرجح كونه كل واحد من الاخر بل ياتي حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز
الطبيعي من فروغ القول بالهبول نظر الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لاختلاف الـ
بالعروض (قال ومنها ما يتبع) اعلم ان ظاهرة مذهب المنع والتميز بانه على طرق القبح لان
سائل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض
اي من كل جنس من اجتناب الاعراض انكافا قالاه كذا في نهاية القول وقال امام الحرمين ذهب
الاهل الى ان الجواهر لا يتلوه عن كل جنس من الاعراض وعن جميع امتدادها ان كان له امتداد
ومن احد الضدين ان كان له حيز واحد من جنسه ان قد ر عرض لاضده واخلاف في
استماع الخلو من الاعراض بعدم قولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من
الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بل ان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
واما في الازل كما هو رأي الصائغية من المعتزلة فترجع الاول الى ان يجب على الثاني الى سلب كل
والاشبه هو الايجاب الجبري بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين

أ. نهاية وعن حيز بهم الضرورة
الان خصوصيات ذلك عندنا انحص
خلق القضاة لي وزعت الفلاسفة
الان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا
طبيعيا ضرورة انه لو لم يكن وطبعه
لكان على شكل وفي حيز مكانا كان
اخره ووازن ان يكون معتبرا لاسفلة
الحصول في البهر ولا يكون الا واحدا
لكونه مقتضى الواحد مقت

٤. خلو الجسم من المرض ومثله
وجوز بعض الفلاسفة في الازل
وبعض المعتزلة فيما لا يزال مطلقا
وبعضهم في الكون وبعضهم في
غير الاكوان احتج المانعون بانها
لا تتخلو عن الحركة والسكون وعن
الاجتماع والافتراق وبالمهاتمة لانه
لا ياتي ولا يتفصل الا بالاعراض
ووجود غير المتخصص محال وبالجواب
ان هذا لا يفيده الصمم المتنازع الا اذا
اعتبر الصم بالبعث وهو اطل
واستجيب المجوز بان اول الاجسام خال
عن الاجتماع والافتراق والهواهن
الكون فان عدم ادراك الحواس
بلا مانع دليل عدم ادراكها
بلا يسان مقتضى الى المستطعة

بالفصل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم المعتزلة البغدادية
ومنهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة والسكون والاحتجاج او الافتراق وهم
البرية واحتجاج المانين بان الجسم متحقق في الزمان ومنكر بالعدد فلا يجزى عن حركة
او سكون واحتجاج الافتراق على تقدير تحمله انما يبيحه هذا الصليب الجري لا لا يصيب الكل الى
نعم يصلح لرد على لقائين باللبس الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز خلوه من احد الالوان
وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخيص ضرورة وتشخيص الاجسام المتعدد بالاعراض
لكونها متماثلة تألفها من الجوهر المتماثل فخلوهم حدث بدون الاعراض لزم وجود الغير للتشخيص
وهو محال لا يفيد المحموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل مرض لان البعض كاف
في التشخيص لم يفيد جميع الاوقات لعنى الازل وما لا يزال بخلاف الاول فله ربحا بفتح امتناع
خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الحق والواقف وعن
الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التعميم الى قياس
ما قبل الانصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض
تعميلا له ليلين في جميع الاعراض وتزويده ان انصاف الجوهر بالمرض اما لذاته واما لغيره
ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدتين وانج
المائلون بجواز خلو الجسم من الضدين في الجمله بوجود الاول انه لو لم يكن المكان المتيقن تعالى
مضطرا عند خلق الجسم الى خلق المرض وهو يتناقى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على
التمسك بحدود المزمع بد ين اللزوم لا يوجب العجز وسلب الاختيار انما له اول يميز خلو الجسم من
الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخالف الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان والالزام
قطعي بالطلان الثالث انه لو لم يميز خلوه من جميع الالوان لما وقع وقع كالموت لا يبال لالاسلم
خلوه من اللون بل غاية عدم الاحساس بل انما نقول بعدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع
سلامة الحاسة وسائر شرائط دليل على عدمه فان قبل من جلته الشرائط انتفاء المانع وتحققته
مع قسما فخص هذا السبب يؤدي الى جواز ان يكون محضرتنا جبال شائعة واصوات هائلة
ولاد ركها انما وقع يجب ان الشيف ضلالون لاهدم (قال ومنها انباء هي الابداد)
جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان الجسد الحسي هو الحقيقي بل تراخ بخلاف الخلاء
وقل النول بلا هي الابداد عن حكماء الهند وجسم من المتقدمين وبني البركات من الآخرين
والمنهون من امة الما من ثلثة الاول برهان المسألة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة
الكرة لان الميل من الموازنة الى المسألة هناك في غاية الوضوح لا يترقب فيه الفصل بل يكمل
يشبه به الحس وسعى موازنة الخطين ان لا يتلاقيا ولورق من اشتدادهما لاني فاهية والمسألة
تخلأها وانما اعتبر النقطة بحسب الزمان لان ثبوتهما بالفعل غير لازم مالم ينقطع الخط بالفعل
وفيا اوردا من ثمة بر ليرهن اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فما منع لزوم اول تقطيع
المسألة عند ما ذكر في بيان استحالة اللزوم وتقريره له على تقدير لانهي الجسد بالزمن اول
نقطة المسألة لان الحركة والزواية تفصيل لا الى لهاية فليل كل مسالة مسالة دالي اول
ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسألة حصلت بعد مالم تكن فيكون لها
اول بالمرور وليس بمرج الا ان قيل ملاحظة في المقدمة وجوابها القصد بكل قياس
استثنائي استثنى فيه بعض التال فانه اوضح مما ذكر لضعفه الاستدلال على لقي الملازمة بما يذكر
في بيان استحالة اللزوم وقساده بين والميل بهذا لاني الملازمة لان المزمع محال بجواز امتناع
لغيره بل لا يوجد بعد غير متاه مع الفرض المذكور لثبوت اول نقطة المسألة لما ذكرنا

٣ لوجوه الاول انه لو وجد بعد غير
منه لانه لا يمكن بالضرورة ان تتحرك
اليه كرة فليل قطرها الموازي له الى
مسألة وليم تدوين نقطة في الزمان
لاولية الهية ضرورة حدودها
مع استثنائه في الخط الغير المنتهي
لان كل نقطة تقترض غايتها مع
ما فوقها قبل المسألة معها لانها
لا محالة تكون زواية وحركة وكل
منها بما يحكم الزمان لصا دق يقل
ان تقسم الى الى نهاية والمسألة
بان نصف منهما قبل المسألة بالكل
فليل هذا سقط مع الملازمة مستلذا
بما ذكر في انتفاء اللزوم ونوع ثبوت
المطلوب مستلذا بان المحلل انما يلزم
من ثمة ان يبعد مع الفرض المذكور
ومع انتهاء الارادة مستلذا بان تقسم
الزواية والحركة لاني نهاية انما هو
بعد الزمان واما اعتراض الامام بان
اطول ما يضر من الخطوط المستقيمة
هو محور العالم والمسألة معها انما
تفصل بعد المسألة مع نقطة فوقه
خارج لم وهكذا الى نهاية فإلزم
عد الى الابدان لجواب ان هذا
من ايات السرفه متين

وعدم ثبوت لذكرهم على أنه ينبغي أن يقال لو وجد البعد مع القرض المذكور قلنا ان ثبت اول نقطة المسامنة اولاً ثبتت وصحلاهما محال لما ذكر قيم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامنة لا يقتضى ان لا يكون لها بداية بحسب الزمان فمن أين نعلم البداية بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامنة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ونهايه المحال انما لازم على تقدير لانتهى البعد مع القرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لانتهى البعد لجواز ان يكون ناشياً من المصوح وجوبه انما فعل بالضرورة اسكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فثبت كونه المقدر للزمن المحال ومنها ان لا تستحالة اول نقطة المسامنة في الخط لغير المتناهي وما ذكر في ينهياط لان استحالة الحركة والزوايا لانه لا يلائم نهاية حكم النجوم وهو كاذب وجوبه ان احكم النجوم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسبان لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الاستكراه ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هي الوجهيات الصرفة مثل الحكم في المحولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود فهو وضع واعترض الامام بلن هذا السبيل مغلوب لانه ما كانت المسامنة لكل نقطة بعد المسامنة لما عرفها لم يزد من عدم تنهاى الابداد ويده على ما في المطالب العالمة ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة بيل قطرها الموازي للصور الى مسامتة حدثت زواياها قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفه مسامنة لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابداء يفرض فيها نقطتان الى نهاية غير ان هاتين الوجهيات الصرفتين لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاه او لا يمتد فيه الخط او ينتهى اليه طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد مسامنة طرف هذا الخطانسي وقوله خارج العالم وان تكلمه مكافئة بالضرورة ان مكافئة (قال الثاني) هذا هو البرهان السلي وسامته لثبات الابداد غير متناهية لزم ان كان عدم تنهي المحصورين حاصرين وهو محال وجه التزم على ما نقل من تقدمه انما يخرج من نقطة خطين ك في مثلث ولا خلاف في انها كلما يمتد ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهى الى بعد لا يكون فوقه بعد ازدياد وهو ليس بمحتمل المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس باللازم فقرر باننا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخططين المقروصين خطأ وتقدم بالبعد الاصل وان شئت الخططين جتبا بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابداد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تنهاى الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد الى البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذا قد اسكن تساوي الزيادات ففرضنا كذلك ويكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مثل على الزيادات المتساوية غير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولم يوفى غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية يفتقر الى غير النهاية فوجب عدم تنهاى المقدار الممثل عليها بحكم الضرورة او بحكم استحالة التداخل وانما فرض الزيادة متساوية استلزما انما كانت مختلفة فان اتساق المقدار بما يفتقر الى المساوية لا يقتضي التمسك بالفضل فلا يلزم وجود البعد غير متناهية وجود البعد غير المتناهي او لا يظهر واما في صورة التردد فلا خلاف في ان لا يزداد طول زيادة مقدار فبه يظهر ولما كان في هذا غير مطلق بل مع كون استلزام عدم تنهاى الزيادات لو وجد بعد غير متناهية محل بحث وظهر لخص صاحب الاشراف في بعض نصابه البرهان بان يفرض بعد ما بين الخططين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير

٧ تفترض من نقطة خطين يزداد
لبعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما
بحيث لو جعل زيادة مع المزيد عليه
في بعد فلو امتدا الى غير النهاية
بلازم لضرورة المحافظة على النسبة
وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية زائد على البعد الاول
بقدرها مع انحصارها بين الحاصلين
والا وضع ان يفرض كون البعد دائما
بقدر الخططين بان يجعل الزاوية ثلثي
ثلاثة والمثلث متساوي الاضلاع فلان
بالضرورة من عدم تنهايهما وجود
بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا
يتوقف على ان يكون للامتداد طرف
فمتحقق بعد هو آخر الابداد وهو
مصادرة قلب لا بل يستلزم وهو

خلف
مقن

النهاية كأن ما بينهما غير متناه ضرورة أن المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وهي قدره وهذه
الضرورة واضحة لا يمكن منحه الاستكارة لكن لما كان في إمكان المفروض نوع خفاء قرر به بعضهم
بأن يفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وثلثون تساوي الزاويتين الحادتين من الخط الواصل
بين كل نقطتين متقابلتين من ساق المثلث ولزم كون زواياه مساوية لثلاثين لزم أن يكون كل
من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك مما يجده اقليدس
فيلزم من عدم تنامي الخطين عدم تنامي ما بينهما وسأول صاحب الاشتراق سلوك طريق
يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فافترض البرهان التالي وتقريره المفترج من مركز
مستدير كالقرص ثلاثية خطوط تقسمه الى ستة اجزاء مساوية فيكون كل من الزوايا الستة
ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل
ضلعين فيصير كل قسم خطا متساويا الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية
امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تكرر ذلك في الزوايا والاضلاع ويجوز كون
وكرر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر لعدم شعوره بالهندسة واحترز
على هذه البيانت بانها لا تقيد بالاعتقاد بالابد والاقسامات فهاهنا الخطين الى غير النهاية اوجود
سمة وبعد تمتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابداء مساويا لخطين
الذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بافتراضهما وتناهما فيكون اثبات المتناهي بذلك
مصادرة على المطلوب ولو سلمنا من الجسوع المفروض وهو لا يتلزم استغناء لانتهى الخطين
والجواب انه يلزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزم عدم تنامي قاعدة على تقدير
لانتهى ساقيه ظاهرا لا يمكن منحه واما السند فلما اعلينا انه يلزم مساواة القاعدة للساقين
وكانت متاهية لا تحصرها بين حاصرين لزم تنامي الساقين على تقدير لانتهى ما فيكون لانتهى
محالا وحاصله ان لانتهى القاعدة ليس موقوفا على تنامي الساقين حتى يلزم المصادرة
بل مستلزما فيلزم الخلف وتقريره لو كان الساقان غير متساويين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما
لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون الامتامية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تنامي
الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متساويين هدف
واما كون الحال كاشبهين لانتهى الخطين فالحق الضروري بإمكان ما عدا من الامور المذكورة
(قال الثالث) هذا برهان التطبيق وتقريره له لو وجد بعد غير متناه ففرض نقصان ذراع
شبه ثم اطبق بين الجساع والمفصص فلما ان يقع بازا كل ذراع من التل ذراع من الناقص وهو
محال لانتهى تساوي الزاوية والاقص بل الكل والجزء ولا يقع لانهما لا يكون ذلك
بإقطاع الناقص ويلزم منه اقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا ذراع وقد مر في ابطال السلسل
ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلاحظ للاعادة (قال رابع الاول) أي برهان
الساكنة على ان الجواهر الفرد ليسع اتساع الحركة والزاوية الى غير النهاية ومعنى البرهان
السلبي على ان يكون لانتهى البد من جهات حتى يفرض اقتراف ساق المثلث لا الى نهاية
بل في التمسك لا بد من فرض لانتهى في جميع الجهات وكان طرق السلبي منبهة على طريق
الزام القائلين بلانتهى الابداء في جميع الجهات ومعنى برهان التطبيق على مقدمات منصفة
سيقت الاشارة اليها في ابطال السلسل مثل اقتدار التوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع
ذراع بلا ذراع في تساوي ومثل اختصاص ذلك بانه وضع وترتيب يحصل التمسك من النقص
مراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه) أي وجوه الاستدلال على تنامي
الابداء بدصرف في البراهين الثلاثة واستعانة ببراهين ابطال السلسل اما وجوه التصرف

١ لما نقص من البد غير المتناهي
ذراعاً تطبق فلما ان يقع بلا ذراع
ذراع فيساويان اولا فينقطعان
وقدمته وهذه الثلثة هي الاصول
في براهين المتناهي

٢ على ان الجزء الثاني على ان يكون
اللاتناهي من جهات والثالث
على مقدمات واجبة

٣ بدصرف في ثلاثة

في السلي فقد سبقت واما في المسألة فوجهان احدهما برهان الفضل وتقرره ثلث احوال
 الاتساع الابداء لا يمكن ان تفرض كره يخرج من مركزها خط غير متنا ملازمه في مقاطع خط
 آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها بقا ضرورية يصير الخط الخارج من مركزها
 بعد المقاطعة سائما ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تقطع احد الخطين من الآخر وهو
 لا تصور الانقطاع في طرف من احد الخطين وقد فرقنا هنا غير متساويين هف ويرد عليه
 منع امكان حركة الخط الغير المتساوي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسألة الى الموازاة
 واورد ابوابا كانت هذا المنع على برهان المسألة وتبعه صاحب الاشارة في المطالبات
 ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وتبعها برهان الموازاة وهو
 ان تفرض قطر الكرة مسلتا لخط القطر المتناهي فهو موازيا له بحركة الكرة فلا تنهاها المسألة بلزم
 في الخط القطر المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسألة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك
 فالمسألة يتناولها بعد المسألة بها واما على برهان التطبيق فخل ان فرض البعد الغير
 المتناهي اخرنا ثم نضرب التطبيق بين عدة الالف منها وعدة الآحاد على ما مر في التسلسل
 او يقال ما بين المبدأ الحق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين
 فبيناهي الكل، لانه لا يزيد على ذلك الا الواحد او يقال الا ذراع مترتبة في الوضع فتطبق بين
 قلوبها وان يبدلها فان لم يتساوا يطل تضاييف وان تساوا يلزم وجود ذراعها بعد في لاقبية
 لان المبدأ قبلة لا يبعدة وايضا اخطئنا وقت قبلة الاول بلزاه بعد في الثاني وقبلة الثاني
 يلزاه بعد في الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلة بلا بعد في يطل تضاييف وايضا
 الاول قبلة بلا بعد في ثلثها فكل ما عداه قبلة وبعيدة مما يلزم قبلة بلا بعدية (قال الشيخ)
 المتخالف بوجوده (٧) فان قيل الالوان لا يتبدلان سوى ان واد العالم امراته تحقق ما من غير
 دلالة على انه جسم او بعد واولم فلا دلالة على انه غير متناه فلا يفيان بطلان رأى من عدم
 انه عدم محض فمحتمل ان على تمام المطلوب بمعونة مقد مات مطومة مثل انما يلاقى طرف العالم
 لا يكون الاخلاء وهو بعد اوجسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء فمعين له جسم
 ولا يكون متناهي الا لكان له طرف بمحور الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عندها محضا (قال خاتمة)
 جعل بحث الجهة خاتمة بحث تسلي الابداء لكونها عبارة عن نهاية الاستداد وذلك ان طرف
 الاستداد بالنسبة اليه طرف ونهاية والنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انما هو موجود
 ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد التحرك بالحصول فيه ومتنهي الاشارة الى جهة والمعدوم
 او الجرد ينتج الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف تحرك الجسم
 من اليسار الى اليمين فان السواد مقصد التحرك بالتصليب فلا يجب بل ينتج ان يكون
 موجودا لاستتاع تحصيل الحاصل بل لا يفتنى ان معنى الحصول في الجهة الحصول منها
 وصولا وقريبا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأ الى الجهة وذلك لان كلا
 من التحرك والتحريك نفس فالتحريك حقيقة لا تقتسم بالجهة لا تقبل الانقسام اعني في مأخذ
 الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالبعد الذي يلي التحرك اما ان لا يتجاوز التحرك
 بمركته اذ وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يتجاوز فذلك الحركة
 اما حركة من الجهة فالجهة هي بلز الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط لا يشل
 بل في جهة لا تتناول الحركة في الشيء المنقسم لاحتالة تكون اما عن جهة اولى جهة ويصود
 المنذور لقطع في الجهة هي مقصد التحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها
 لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف في قاعدة المطلوب اعني استتاع وقوع الجسم

٧ الاول انما يلي الجانب غير مابلي
 الشمال وما يوازيه ومع العالم اقل
 ما يوازي نصفه فلا يكون عدما
 محضا قلنا مجرد وهم والثاني
 ان الواقف على طرف العالم
 اما ان يمكن عدليه فقط وبدلا لوضع
 مانع قلنا لا يمكن لعدم الشرط
 للوجود المانع الثالث ان الجسم كلى
 لا ينصرف في شخص فلا تناسي
 افراد المكنة كسائر الكليات بل توجد
 لعموم التخصيص قلنا الكلية لا تنضم
 سوى امكان كثر افراده المفروضة
 بالخطر الى مفهومه ولا يتأتى استتاع
 كلها او بعضها وجب كبري الامتالات
 المذكورة على ان معنى امكان افراده
 التفسير المتشابه ليس اجبا ههنا
 في الوجود على ماهو المطلوب بل
 عدم انتهاءها الى الحد لا يمكن بعده
 وجود فرد آخر

٨ فطرف الاستداد بالنسبة اليه نهاية
 ومن حيث كونه متنهي الاشارة
 ومقصد التحرك بالحصول فيه جهة
 فتكون موجودة ذات وضع لا يقبل
 الانقسام واللاققت الحركة فيها
 فتكون الجهة منهاها

او الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الاقطعة بل يريكون
تخطا و سطحا في الكلام في ان طرف كل امتداد ومشي كل اشدلة جهة حتى تكون جهات كل
اجسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه اياه جهة نهاية جميع الامدادات ومشي جميع
الاشدلات حتى لا يكون الاصل سطح عند الجهات الحق هو التاق (قال ثم انه) اي الجهات
غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل يقتضيس
الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست بسبب الشهرة امر ان احدها خاص وهو انه يمكن
ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات
وتاتيها على وهو اعتبار حال الانسان في جهات من الرأس والقدم في جسمه له الفوق وال تحت
ومن البطن والظهر في جسمه التقديم والخلف ومن الجانبين الذين عليهما بدتقوى في الشمال
وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى في جسمهما اليمن واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الجواهرات

بحسب القابضة والخامسة وكان في ذوات الاربع الفوق وال تحت مائلي الظهر والبطن والقدم
والخلف مائلي الرأس والذنب وليس شيء من الاعتبارين يوجب ليهم انحصار الجهات
في الست (قال والطبيعي منها ٧) اي من الجهات جهة العلوي مائلي رأس الانسان بالطبع
والسفل مائلي قدميه يقطع حيث لا يقيد لان اصله اذن به الباقية وضعية تدل على ان الارض
كأن توجه الى المشرق يكون المشرق قدمه والمغرب خلفه والجانب بينه والشمال شاله
ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدمه والمشرق خلفه والشمال بينه والجانب شاله بخلاف
ما ذاصر الله ثم منكوسا فله لا يصير الى رجله تحتا ومائلي رأسه فوفا بل يصير رأسه من تحت
ورجله من فوق والفوق وال تحت بمجالهما فالتقصان اثنان على طرفي قطر الارض يكون
رأس شكل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والصلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢)
يريد دفع سابق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق وال تحت متضايقان لا يميل كل منهما
الى القياس الى الاخر وكذا التقديم والخلف واليمين والشمال واليمين المتضايقان انما هو بين الفوق
وذي الفوق وكذا البوق واليهما جهتان فقد تفككت في التمثل بل في الوجود كما في الارض فله
لا تحت لها الارض فان جميع اطراف امتداداتها القليلة الى السماء فله الفوق فقط (قال ومنها ٤)
اي وصي احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة هي ثلثة الاول حدوث الاجسام
بذاتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من السبلين وغيرهم والثاني قدمها كذا قال واليه
ذهب ارسطو وشيعة ونعتي بالصفة ما يميز الصور والاعراض وتفصيل مذاهبهم ان الاجسام
الفلكية قد عينة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى
انها حركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرس من حركاتها قد عينة
مدبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والوضعية قديمة بموادها وصورها بالجمعية وقديمة
صورها النوعية بحسب الجلس بمعنى انها لا تزال تنصرف الى كون خصوصية النار او الهوائية
او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لا ماسي من قبول الكون والفساد والتألف قد عينة
بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتفردون من اخلاصة واختلقوا في تلك الذات التي ادعوا
قد عينة انها جسم ابدت بحسب وعلى تقدير الجمعية انها العناصر الاربعة بجهاتها او واحد
شها وباقوا بتلطيف اوتكثير والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او بوجهة غير العناصر
حدثت منها العناصر وسعوت اوجاسمها صارصلية لا تقبل الانقسام بحسب الوهم واختلقوا
في انها كرات او مضلعات وهي قد يرد من الجمعية قليل هي نور وظللة والظلمة من امزاجها

وقيل نفس ههول تملقت الاولى باخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدثت ههول تملقت
٣ غير محصورة الا الله قد يتغير فيام
الامتدادات بعضها على البعض
او يتغير بالانسان من الرأس والقدم
والظهر والبطن واليمين واليسار
والاضعف غالبه تنحصر الجهات
في الست من
٧ العلو والسفل واليمين واليسار
تبدل كالنواجم للمشرق اذا واجه
المغرب بخلاف التكون من
٢ فان الارض لا سفل لها الا بالوهم
لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية
الى السماء من
٤ ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها كما هو رأي الملين خلافا
للاخرين من الفلاسفة فيهما
حدث زعموا ان للكيانات قد عينة
سوى الحركات والاوزاع الحركية
والاعصيات قديمة بموادها وصورها
الجمعية نوعا والجمعية جنسا
وللفردية منهم في الذوات خاصة
حيث زعموا انها لك مادة قديمة
على اختلاف اذهام في انها جسم
وهو العناصر الاربعة او الارض
او النار او الماء او الهواء واليوق
تتلطف وتتكثف والسماء من دخان
يرتفع منها جهره غيرها واجسام
صغارصلية كربة وتختلف الاشكال
او ايسبب بحسب بلق وطلقة او قوس
وهو لى او حداث تحيرت فصارت
قطاوا جته الفطخ فطخ ونقطوط
سطحا والسطوح جميعا من

بابان تين امتناع تعاقب حوادث
لانهاية لها اجيب اولاً بان حقيقة
الحركة هي التغير من حال الحال
فالمسبوقية المتأخرة لازمة من اوان
ماهيها وثانياً بان الكلي لا يوجد
الا في ضمن الجزئي فقدم الحركة
محدود بكل من الجزئين صغير
مقول وثالثاً بان تمام في الحوادث
لا الى بداية سواء كانت حركات
او غيرها باطل باطلاق بحسب
فرض لعقل بين جملة من الان وجملة
من الطوفان كما مر ولا تأثراً اعتباراً
سلسلة من هذه الحوادث المسبوق
لم اشكالها على سابق غير مسبوق
تحقيقاً تكافؤ ما يخل عليه كل
حاد من السابقة والمسبوقية
التضائفيين من

٧ وجوه اخر من مثل ان حدوث كل
يستلزم حدوث لكل وان قبول الزيادة
والانقصان يستلزم التناهي وان عدم
تأخر الحركات الماضية يستلزم امتناع
انقضائها وان كل جزء من الحركة
لا والله يجب ان يكون اثره المتأخر دون
الموجب فيكون حادثاً وان الحركة
ان كانت مسبوقه باخرى امتنع
ازليتها وانصحق اوليتها وان كلا
من جزئيات الحركة مسبوق بعدم
ازلي فبقا من عدما في الازل
ضرورة ان تأخر البعض في الزيادة
فلو وجد حركة في الازل لم يحتاج
ان يتغير لكل متغير من

لو كانت تلك الحوادث متعاقبة فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية
على ما هو اوضح ايهم في حركات الافلاك وادماها اجيب اولاً بانها البرهان على امتناع ان تكون
ماهي الحركة اولية وذلك من وجهين احدهما ان الزيادة تاتي المسبوقية ضرورة والمسبوقية
من لوازم ما هي الحركة وحقيقتها اكونها صادرة عن التغير من حال الحال ومثاني اللازم مثاف
للزوم ضرورة وثانيهما بان ما هي الحركة لو كانت قديمة او موجودة في الازل لم انكون شي
من حداثتها اذ لا يصحح للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالانقضاء وثانياً بانها
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق
انطباق وهو ان فرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل
منهما الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجاباً بان تضليل الاول من هذه بالاول
من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فينساوي الكل والجزء او لا فتقطع الطوفانية ويزم انتهاء
الاكتية لانها لا تزيد عليها الا في غير متناه وبما هو طريق التكافؤ وهو ان تفرض سلسلة من الحوادث
المتين الذي هو مسبوق بمحدث وليس سابقاً على حادث آخر بمركبة الطول الاخير فضرورة
تضاد السابقة والمسبوقية وتكافؤ المتضامتين في الوجود لم ان تشمل السلسلة على ما سبق
غير مسبوق وهو المنتهي وتقرر آخر ان فرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقة
ثم نطبق بينهما فتمتع مسبوقية الاخير بازاء سابقة مافوقه فزيم ان انتهاء العمل السابقة
دون المسبوقية تحقيقاً للتضاد (قال وقديراً ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لال بداية
ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقاً بالقدم كان الكل كذلك فانه اذا كان

كل زمني اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بجمع كلية هذا الحكم الازمي ان كل زمني فرد وبعض
من المجموع بخلاف الكل ونهنا ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والانقصان لقطع بدورات
الظلم من الآن الى الملائني اهي اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر
من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد السهور والسنين وكل ما قبل الزيادة والانقصان فهو
متناه لا من غير نقصان الشيء من الشيء ان يكون بحيث لا يقي منه شيء في مقابلة ما يقي من الزائد
فبقا في الناقص ويزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر ينشأ ورد بمقتضى المقدمة
الاول بجمع انشائية وانما يصح لو لم تكن الزيادة والانقصان من الجانب المتناهي ولا يقي للزيادة
والانقصان ههنا الا ان يحصل في احدي الجزئين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجد
الانقضاء كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لانقضاء
انقضائها لان ما لا ينشأ لا ينقض ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه
موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالتمتع فان غير المتناهي انه يستقبل انقضائه من الجسبة
التغير المتناهي ومنها ان الحركة ارا انفسال المتناهي وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالقدم
امالكيري فيلقتدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو اثر الزوال والانقضاء
ضرورة كونه غير متغير الاجزاء لاشي من الزائل بالوجب لامتناع انقضاء الملوك بمقتضى
علته الموجبة وانما كان كل جزء من الحركة ارا الفاضل المتناهي كانت الحركة ازا لان الموجود
لكل جزء من اجزاء الشيء موجب ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحوادث
الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لم تعاقب حوادث غير متناهية
وكون حدوث اللاحق منها مشروطاً بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لتخلو
من ان تكون مسبوقه بحركة اخرى فلانكون لازمة ضرورة سبق القدم عليها اولانكون مسبوقه
باخرى بل ينفق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب

ورد بالافتقار الأول ولا يبعد الاحتمال كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه والاعراض في الازل يندفع
الى الحدوث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية فكان كل
شيء مسبوقا بعد من ازل لان ذلك معنى الحدوث ويزن اجتماع تلك العسائم في الازل اقلوا من
شيء منها عن الازل لما كان ازلها واذا اجتمعت المدامات في الازل فان حصل شيء من الوجودات
في الازل لم يقدره مقارنته السابق والسبوق بل اجتماع القسطين وهو محال وان لم يحصل فهو
المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حادثة مخصوصة شبيهة بالظرف فيجتمع فيها
عدد مدامات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لم يوجب تقارنهما في شيء من الاوقات وما يقال
فيها لو لم يكن متقارن في حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم في ايها
صده فالدوامات لا تقارن في حين ما لم يدم تناهيها لتعاقبها (قال ولولا قصد ٣) يريد بان التوم
حاولوا بهذا الدليل الصريح بئى ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك كبحر كائنا
يعنى ان كل حركة مسبوقه باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صفراوية
لا قبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجزاء
وبعضهم من انها متحركة تصادم فتنكسر فتكون الافلاك والعناصر الالهة تمرير اخضر لا يتغير
الى ان ان السكون وجوده وان الجسم لا يتغير من الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها
بالبعض وهواله لو كان شيء من الاجسام قديما لم اكن قديم واما تعاقب الاكوان من غير
بداية وكلاهما محال اما الزم فلا حصول الكون الجسم ضروري فان العقل اذا تصور
وتصور العجز جزم بنبوه له فان كان شيء من اكله قديما فالتوالي لا كل كون مسبوقا يكون
آخر لا لا بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامر في الاول السابق ان كل جسم قابل
الحركة من حيز الى حيز اما جازية كافي الحركة المستقيمة او باجزة كافي الحركة المستديرة فيكون
كل كون جازيا والاولى من جازي والى بقدم لان ثابت قدمه امتنع عدمه وينكسر الى
ان ما جاز عدمه انتهى قدمه والثاني لسامر من طريق التطبيق وطريق تضاد السابعة
والسبوقه وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٤) اى متصف بها بحكم الملاحظة
والاشي من القديم كذلك لماسي في الاكليات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالتعريف
ودعوى الضرورة باطله وان اخذت جزئية لم يقدح في الحدوث كل جسم فان حدوث
بعض الاجسام كالمركبات المتصورة بالاعراض فلا تؤخذ كلية وتبين بان الافلاك والعناصر
كلاهما تنصف بالمركبات والاضام الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخرى يزن
من حدوث البسيط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لانخفاض فان الجسم
بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر لا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسبب له فاعل بالاختيار وقدم
ان كل ماهو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالتقدم الى ايضاه ولا يكون ذلك الاحال عدمه
وبهذا ثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض وبشكل بصفاته القديمة
ولا بد من الاصل من يحصل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا اربع الاية لا يتوقف
على ايات كون الصانع مختارا لكن يثبت على المنطلة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء
حال وجوده تحصيل الحاصل وقد عرفت حلها واما الامس فهو بعينه الاول الاله بين فيه
عدم خلو الجسم عن الحادث بله لا يخلو عن مقدر مخصوص او غير مخصوص وكل منها
حادث لكونه اثر المختار لا سببه الموجب الى جميع المصادر والاجزاء على السواء ويرد عليه انه
يجوز ان يكون ذلك باعتبار المدة والصورة وتعدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة

٣ لاني ما ذهب اليه البعض من قدم
الفلكيات وسرمدية الحركات
وبعض من قدم اجسام صفرا
لا تنقسم فضلا مع سكونها اولا
ثم عرض الحركة لها او بالعكس
لكن ما قبل ان يثبت الكون للجسم
ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون
او تعاقب الاكوان من غير بداية
وكلاهما محال للمسمى

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لماسي
من امتناع تضاد القديم بالحادث
من
٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء
او انتهاء لماسي من ايات قدرة
الواجب فيكون حادثا لماسي

أ ضرورة هي لازم المادة لما من
فيكون قديما والجواب منع القدماء
من

١ لازم ان الزمان قديم لان سبق القدم
عليه لا يتصور الا ان الزمان فيلزم وجوده
حينئذ هو وقدمه يستلزم قدم الحركة
والجسم لزم والجواب ان الجسم لا يوجد
الزمان يعني مقدرا الحركة فلا يجوز
ان يكون تقدم ادم عليه كتقدم
بعض اجزائه على البعض والفرق
بين التقدم في الزمان وبين تقدمه في الزمان
اجزاء الزمان دون عدم الحاصل
وجوده لا يرفع ولو لم يرفع المقصود منع
انحصار اقسام السبق من

٢ ان مسبوقة عالم بالقدم اتما هو
بحسب امتداد ومضى قدره لا يور
تسمية الزمان فان ثبت وجود زمان
هو مقدار الحركة لم يمنع حدوثه بهذا
الاعتبار وهذا يظهر الجواب عما قيل
ان لم يتقدم وجود الصالح على وجود
العالم بقدر غير مثله لزم حدوث
الصالح اوقام العالم وان تقدم زمان قدم
الزمان لا يمتنع لانهاى التقدم وجود
قبلات وبعدات متصرفة لا بداية
لهما وهو يستلزم قدم الحركة والجسم
من

٣ الكلام مررب على اربعة اقسام
لان الجسم اما مؤلف من اجسام
مختلفة البسيط فتركب والاقص
والبسيط اما فلكي او متصري
والتركب اما متخرج او قديم
البسيط بانه الذي يكون جزؤه
المتفادى كالكل في الاسم والحد
والتركب بخلافه من

٤ من تسمى كل بدو متغير حيا وقد
يعبر حقيقيا فبالاعتبار في الحيوان
تركب والكاء بسيط مطلقا وانك
بالتفسير الاول خاصة والذهب
بالتفسيرين من تركب حقيقة بسيط
صا من

الجسم من الهير والصور وتكون الهير قديمة وكونها غير متناهية من صورها (قال الرازي ٤)
لما كان الزمان من مقدار الحركة القائمة بالجسم قدما كان الجسم قديما الزمان فظاهر اما حقيقة
المؤلف ولان لو كان الزمان حادثا في مسبوقة بالقدم فسبق القدم عليه لا يكون باطلا او الشرف
الاولية وهو ظاهر ولا طبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي الاستحاطة لوجود القدم
فظهر الى ذلك فلا يتغير بذاته الى عدمه كيف والتقدم بطبعه يلزم التأخر وعدم الشيء لا يجمع
وجوده فثبت ان يكون الزمان هو ايضا محال لانها وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم
بالزمان ان يوجد التقدم في زمان لا يوجد في زمان آخر والجواب بعدم تسليم جو الزمان وكونه عارضا عن
مقدار الحركة لان انحصار اقسام السبق في خمسة المذكور في الالف المذكورة لان سبق اجزاء الزمان
ببعضها على البعض يخرج من ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال بالتقدم في الزمان
حادثا لان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الاس على التقدم في الزمان في نفس مفهومه ولا كذلك
حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لا يحل تحليل ذلك من جهة ان الاسم اسم الزمان لما اخذ
مع التقدم المخصوص وما في نفس اجزاء الزمان فلا يلزم تأخر في تقدمه وانما تأخر فيما يخصها
لكونها عبارة عن اتصال غير قابل لو لم يطلد من حيث الحداث ايضا كذلك اذا لم يمتد
سوى الى السبق في اجزاء الزمان فانها ليس زمايا بمعنى ان يوجد التقدم في زمان لا يوجد
في زمان آخر ولا يضر في حثه زمايا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعنا (قال هذا الصفيق ٤)

يريد ان الزمان عند امر ومضى بقدره الجدد وانما يتبعه يكون العالم مسبوقة بالقدم وليس
امر ام يوجد من جهة الصالح يتصرف بالقدم والحدوث فان انت التلافة وجود الزمان
بمعنى مقدار الحركة لم يمنع سبق القدم عليه باعتبار هذا الامر الزماني كما في سائر الحوادث وبهذا
يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود السارى اما ان يكون متقدما على وجود
الصالح بقدر غير مثله او لا يمتد في الزمان لان معنى لا تنهاى التقدم وجود
قبلات وبعدات متصرفة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويزعم منه قدم الحركة والجسم
لكونه مقدرا لها وعلى ذلك في زمان حدوث الباري اوقدم العالم لان عدم تقدمه على العالم
بقدر غير مثله اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا
او يحصل الصالح معه في الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر مثله وذلك بان لا يوجد
قبل ذلك التدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل ٥ في فيما يتعلق بالاجسام على التخصيص ٥)
مثل البحث عن خصوص اسوال البسيط فلكية او المتصريف او المركب المتزايدة او غير
المتزايدة او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المتزايدة) احتراز عن
المتعلق كالجسم والنفس والحيوان كالهوي والصور فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والمحد
لا في البسيط ولا في المركب (قال والاخر في كل ٤) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والبدو والجسم
المركب تسميتين احدهما وجودي والاخر منه فالا في يسميان بانماثل ماخذ التسميتين
احد التاليف من الاجسام المختلفة احداثا وتساوي اجزاء الكل في الاسم والمحد قد يعتبر
من حيث الحقيقة وقد يخرج من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات
مختلفة بالعموم والمخصوص متاكفة في الوجودية والعمدية فالبسيط ما يتألف من المختلفات
حقيقة ما يتألف منها حيا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حيا والمركب ما يتألف
حقيقة ما يتألف حيا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حيا فاما اخذ من الماخذ الاولى للمركب
وجودي والبسيط هدمي ومن الماخذ الثاني بالمسكس فكل الحيوان لتألفه حيا وحقيقة

صا من

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والمحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا
بأي تفسير فسر ويرى اعتبار اخذ الماء لعدم تألفه منها ومساواة جزئه الكل فيها كان بسيطا
كذلك والفاك لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا
على التفسير الاول باعتبار مركبا على التفسير الثاني باعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام
المختلفة حقيقة لاحسا ومساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا
اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس (قال ويليم ٩)

يريد اننا اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعه من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة
حد المتكلمين لا يتألفها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لانحازا وان الواحد
لا يصد عنه الا الواحد او لم يثبت محتملا مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهويول
ولصور (قال القسم الاول في البساطه الفلكية ٧) جعل اول المباحث في ثبات ذلك محيط بجميع
ما سؤل من الاجسام يسمى بمحدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات
ذوات اوضاع وانها حدود ونهايت للاستعدادات وان الطول والسفل منها جهتان متبعتان
لا تذب لان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما وانهم ان يكون جمعا واحدا كرايهميطا
بشكل يشيئ العلو فانهم وجود محدد به يتعين وضعهما وانهم ان يكون جمعا واحدا كرايهميطا
كذلك فمما وضعت اما الوحدة فلا له لو تعدد بل يكون جسيما فلا مالا ان يصط احدهما بالآخر
اولا فلا احاط كان هو المحدد اذ اليه الاتي به دون المحاط وان لم يحاط كان كل منهما في جهة
من الآخر فيكون تأخر عن الجهة او متاركتها لاسا على اعتبارها يصلح بمحدد لها وايضا كل منهما
في المحدد جهة القرب منه دون البعد فله غير متعدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين
معاً وقيل نظر لجواز ان يكون الجسماني بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد
من الآخر فيقتضيهما الجهتان فلما كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كراي فلا
بسيط يستلزم زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته
لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهرمحال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة
فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متصدة به وجه الزوم اما في البسيط فزائل عن الاستدارة
فقطار واما في المركب فلان تألفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه
جواز الانحلال لان كل واحد من يساويه يلاق باحد طرفه شيئا غير ملاق به بالطرف الآخر
مع تساويهما في الحقيقة فيصور ان يلاق ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة
الى جهة وفي هذا فظلاله انما يستدعي غفم الجهة على حركة الاجزاء لاهل نفس المركب وبهذا
يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بمتل (قال لا ما في ٢) اشارة الى رد
وجهين آخرين استدلالهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كراي لم يتحدد به الجهة
القرب لان البعد عنه غير محدد او رد بالنسبة الى الشكل البيضي او المثلث ايضا يمتثل
على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تمايزت سرته في القرب من جانب البعد
غاية الامر ان الايداء المتصلة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثيقها على لو لم يكن كراي
من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالا للفرج الزوايا وانه لو فرض
محصره مستديرا ومحد به ايضا ويحرك على قطره الاطول او عديسا ويحرك على قطره
الاقصير بل يزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة الماسحة فيكون محد به مستديرا كقمره فلما
فيكون ذلك استدلالا بانه لا يتصور الى ذكر الحركة ولزم الخلاء والشكل البيضي سطح محيط به
فوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف دائرة والحد من مامها اعظم كل منهما اذا ادري

هـ اي معقل مباحث الفصل حكاية
عن الفلسفة مبني على اصول
قاسدة او غير ثابتة
٧ وفيه مباحث لبعض الاول في اثبات
المحدد قد سبق ان من الجهات مالم
حقيق يتوجه اليه بعض الاجسام
بالطبع وهو الطول والسفل فلا بد
من محدد بهما يصح واحد كرايهميطا
بالكل يتحدد محيطه القرب وبمركبه
البعد اما الوحدة فلا له لو تعدد فم
احاطة لبعضها بعضا يتعين المحيط
للتحديد ويدونها كل في جهة
من الآخر فلا تكون الجهة به قبله
او معه على ان المتعدد بكل منهما
يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية
فلا متنازع تركبه او زواله عن الاستدارة
لاقتضاها جواز الحركة المستقيمة
التي لا تكون الا من جهة الى جهة
فيبقى كون الجهة به متن
٢ ان غير الكري انما يتحدد القرب
دون البعد فله ممنوع او ان حركته
سما على الجسم المستدير وتوقع
الخلاء فانه لو فرض مقر المحدد
مستديرا ومحد به ايضا يتحرك على
قطره الاطول او عديسا يتحرك على
قطره الاقصير بل يزم الخلاء واما
الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد
سوى القرب وهو ظاهر متن

٧ زعموا ان الحدة تاسع الافلاك
بمضى قيام الدليل على وجود السمة
وان جوز بعضهم ردها الى الثانية
مثل السبعة

مقن

ارادية لاذنية بمنع انكسارها وزعم جماعة من قدماء الحكماء انما لو بين ان الافلاك في غاية ما يكون
من الصلابة واليسر واللماسة وهي في دوراتها يمس بعضها بعضا فتجتمع عندها لتطاف من بالحكمة
والاراضة اصولا عجيبة غريبة موسمية عظيمة واجدادا ونفقات متشابهة مسخنة تنف
عندها القوى البنية وتغير النفوس البشرية (قال المحدث الثاني ٧) قد افسر الكلام هوذا
الى ذكر رجل من علم الهيئة الباحث عن اسرار الاجسام البسيطة العلوية والقلبية من حيث
كيفيةها وكيفية اوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتعجب به في الشريعات
كثمداء الشارقي والغربي باختلاف المطالع واسر الطبيعة واوقات الصلوة وغيرها وبعض ما يبين
على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد غيبية في حكمة الصانع وبما قد مره بعضه
بما يجب التنبه لفساده فيمكن كذلك وهذا العلم فيلزيهم ايضا في كل طريق الحكاية عن علم
آخر فيه براهينه يسمونها المصطفى فلا بأس ان انحصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها
ان شاء الله تعالى لا يقع في المواقف فيتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من فقه اعظم الحاشي
بالحكي ويغفلتكم فخرنا على التعدي لتعقيق العلوم الاسلامية فتقول للوجود والشمس والقمر
وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالظن الدقيق متحركة
حركات بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وجميع النجوم
والدمج والزهرة وسطا في حركات غريبة مختلفة غير مشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت
الكواكب عندهم مركزا في الافلاك كالحلقات في المايوتوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض
الكلية في مركزها تسعة اذن للحركات الاولى وسبعة لحركات السبعة السيارة لمتاع الحركات
للمتغيرتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من
الثوابت على ذلك وان تكون الافلاك لتغير الكواكب كثيرة بحسب اوضاعها بالشمس لكهم لم يذهبوا الى ذلك
لعدم الدليل ولاهم لم يجدوا في السموات فضلا لاحاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تسعة
الحركة الاولى الى مجموعها لا في ذلك خاص وذلك بان تتصل بهاتين واحدة تحركها الحركة
اليومية قال صاحب النصف فيصور ان تكون سبعة با - تكون الثوابت ودوائر البروج على محب فلك
زحل وتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالساعة تغير كها الحركة
الاشرى لكن بشرط ان تقترض دوائر البروج متحركة بالسريرة دون ابطئة لتفتل الثوابت
بها من يرجى ب - يجرى كاهو الواقع (قل وله لاوكب عليه واه يجرى ٨) اما جعل ذلك من قبيل
زعمهم لان الناهيين الى ان الكواكب سابعة في الافلاك كالحيات في المياه لا يقولون بذلك
(قال يحيى معدل التهازي) كما يدل الجليل والتهازي في جمع البقاع عند كون الشمس عليها والمراة
بالنقطة اسفل الدوائر لحدوث من ظهر الحركة على نفسها وقطبيها التقطعتان بانه عند الحركة
الكرة والدوائر لحدوثها الوترية للقطعة تسعي مدارات تلك الحركة واحدة قطبي اسفل وهو على
على مثال المولج للشرق يسمى الشلالا لآخر الجوفى (قال ويوم دور في قررب من اليوم بيلة ٤)
الماثل في قرب لانهما تقطع من اليوم بيلته مقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
(قال ويوم الكمل ٣) يعني ان التاسع يمر بجميع الافلاك اثنتا عشرة مرة يحكم المشاهدة لكونها
بمركزة جرمه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمركزة واحدة والافلاك في الحركة
الواسعية للحرك المحاط بغيره المحيط ليس بالزمن الا اذا كان المحاط في نفس المحيط كالسراج
المركزن المثل على ما سيجي ان شاء الله تعالى فله جرمه على الحقيقة (قال ويومته تلك الثوابت ٢)
سمى بذلك لكونه مكان الكواكب الثوابت اعني ما هذا السمة السيارة وتسميتها ثوابت اما
لبعد حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالظن الدقيق واما التي تسمى بها من الابعاد على

المن المشرق الى المغرب على منطقة
مقن

٢ وقطبين يسميان قطبي العالم
مقن

٣ لانها كالجزء منه

٤ يضرش من المغرب الى المشرق على
منطقة وقطبين غير منطقة التاسع

وقطبيه ويتم دوره ستة وثلاثين الف
سنة اولى ثلث وعشرين الف سنة

وسبعة الف وستين سنة اولى خمسة
وعشرين الف سنة وثمان مائة سنة

على اختلاف الاراء ثم تحته فلك زحل
ثم المشرق ثم المربع ثم الشمس ثم زهرة

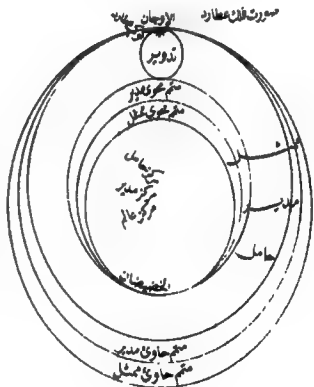
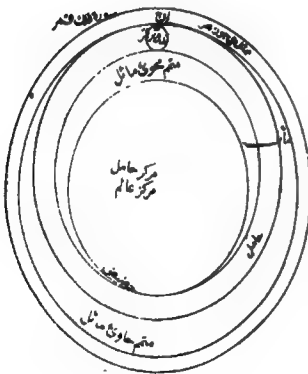
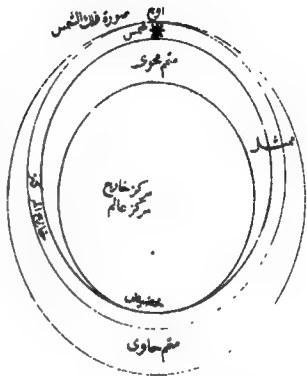
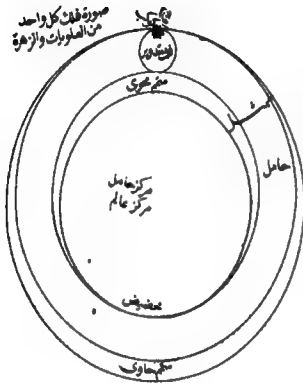
ثم عطارد ثم القمر اسحسا
قياس بين الشمس والقمر

مقن

ويرة واحدة وثبات هرومنها عن منطقة حركتها وحكروا يكون حركة اكسار على منطقة
 وقطين غير منطقة التاسع وقطيه لان حركة الحاروي والحوري انما كانت على مناطق واقطاب
 باجانبها لأصص باختلاف الحركة بل انما يصح بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان
 اتحدت الجبهة او واحدة من فضل السرعة على البطيئة ان اختلفت الجبهتان والام يصح بالحركة
 اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات التماس ان احوالها لا تختلف ابعادها عن قطبي العالم
 بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة: فلي رأى بطليموس ومن قبله تقطع في كل
 مائة سنة درجة ثم الدورة في ست وثلاثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع في كل ست
 وستين سنة درجة فتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم
 وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومائة سنة
 ووجدوها رصد مراعاة فيكون ان يكون ذلك لاختلال في الآلات او لاسباب لا يعلمها
 الاخلاق السموات (قال واستدل الامم الكسوف ٣) يعني انهم وجدوا القمر يكسف سائر السارات
 ومن ثوابت ما يكون على عمره فحكوا بان فلكه تحت الشكل وهكذا الحكم في البواقى الا الشمس
 فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشئ من الكواكب لاحراقها عند مقرتها فاعلمكم
 بكونها فوق الزهرة وعطارد استقامتا لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظم حيث يكون الخير
 الاعظم في الوسط من السارات بمنزلة شمس القلائد وقد تأكد هذا الاستدسان بمناسبات اخرى
 وزعم بعضهم ان رأى الزهرة كشفا على هيئة الشمس والحكم بكونه تحت انكساره لعلو به اعني
 زحل والمشتري والربح ما عود من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي القطبين المارين بمرکز
 الكوكب الواصلين الى ذلك البروج الخارج احدى ما من مركز العالم والاخر موضع المنظر فان
 وجوده يدل على القرب منا وهد على البعد وقد وجد الشمس دون الماودة والثوابت فكلها انفسها
 ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه لا يسير في باه لهم يسمى ذات الشصين تنصب في سطح
 نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوال الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار احرى
 ولما كانوا معتريين به لاقطاع في جانب كوة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى
 منطقة الحركة وانهم اتفقوا ان الكلام على عدم آيات الفضل المستغنى عنه فلا حاجة للاعتراض
 بأنه لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السارات وفيها بينها
 (قال واعلاكمها الكلية مملات ٦) يعني ان الفلك لكل من السبعة السارية يسمى مثل ذات
 الكوكب يعني كونه مملات فلك البروج او واقفا به بالركز والمنطقة والقطبين (قال وفي حروف مثل
 القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجبرية التي يشغلها بها الافلاك الكلية وقادار شمس
 الذات والادراك البروج السبلات من اختلاف الارض والسموات فتنافس الافلاك الجبرية مثل القمر
 ويسمى الجواهر لكونه الحركة للوزن من ومقرتها كونها مثل القمر وقمرها في جوف مثل القمر
 من كرم مركزها يسمى بذلك لكون منقطه مائة من منطقة البروج لا ثابته بقدر ما هو مركز
 في جوف مثل عطارد ومقره محب المائل المماس بمقره ب كوة القوسها لافلاك الخارجة
 الماكر والخارج المركز فلك محب بالارض خارج مركزه من مركزها ويكون في ثمن فلك سوادى
 المركز بمماس بمحبه المواقف على بقعة واحدة من ابد نقطة طاب من مركز الارض
 ويسمى الاوج بمقره مقر المواقي على نقطة مقابلة لادلى هي القرب نقطة شبيه مندو يسمى
 المحضض في لغز وديق الفضل من مواقي المركز بعد انفصال الخارج المركز حامين مستدبرين
 على مركز العالم غلظي لوسط بدو ما بين مركزي المواقي المركز الخارج المركز يستقيم ذلك
 الخط ان يتقدم من خطي التماس المتقابلين لغاى التفتظ وهذا الحسان يسبحان بالقدسين

٣ في البواقى والكواكب السبعة تسمى
 السيارة والشمس والقمر يسمى ليرين
 والبواقى النجيرة متى
 تكون مائلتها على منطقة البروج
 متى

٨ فلك آخر مركزه مركز الارض
 يسمى السائل ثم في ثمن المائل وكل
 من الثلاث القبر القمر تلك شامل
 الارض خارج مركزه من مركزها
 يسمى في عطارد مدبر بوقى في النجيرة
 حاملا بمماس محب به المائل
 اوله مثل نقطة تسمى الاوج ومقره
 مقره نقطة تسمى المحضض يبقى
 الفضل جميعه مستدبرين على مركز
 العالم يسبحان بالقدسين يتدور كل
 منها من غلظ بقدر ما بين المركزين
 الى رقة يدعى عند تقاطع التماس
 على التبادل يعني ان رقة الحاروي
 منها حاضد الاوج وشذذه عند
 المحضض ونجيرة العكس وفي ثمن
 المدبر فلك آخر خارج المركز يسمى
 الحامل يتفصل من المدبر كما يدور
 عن الممثل فيكون لهما اوجان
 وحضضان وادب منقعات والمائل
 في النجيرة اسم الحامل ثم في كل ثمن
 كل حامل كوة تسمى ذلك اندو واسب
 طرفي قطرها بمماس محب الحامل
 والاخر مقره والكوكب طرفي فيه
 بمماس سطحه سطحه والشمس في
 الخارج المركز كاندو في الحامل
 متى



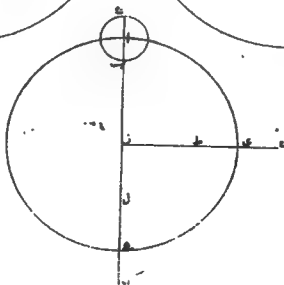
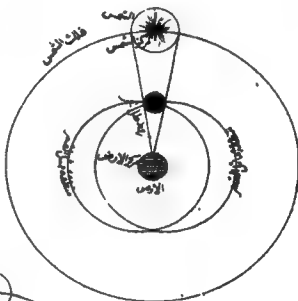
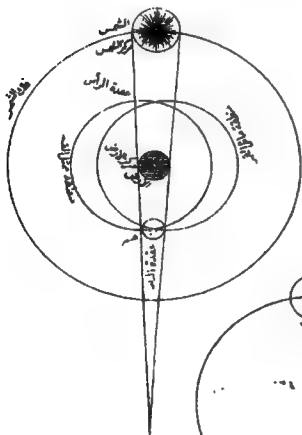
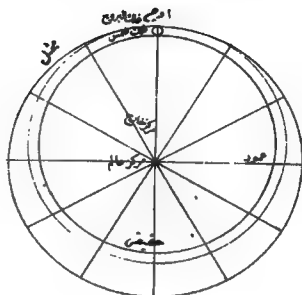
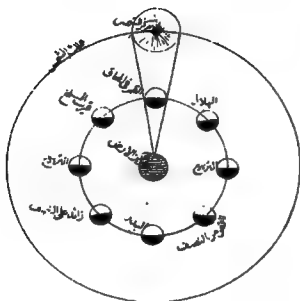
وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشرة سنة والمريخ في
ستين الأشهر ونصف وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما
الخصي فيصرف من الزيجات (قال واما تفصيلا) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك
الجزئية الى التوالى واخلافه من الحركة الى خلاف التوالى حركة مدبر عطارد حول مركزه على
غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحمل وحضيضه ومحدت
يسبها مركز الحمل مدار حول مركز الذي يسمى الفلك الحمل لمركز الحمل وهي في اليوم
بليته تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وخمسون ثانية ووجه معرفة المدبر وكون حركته على
خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان فيقول صاحب المواقف سهو قلم لا بد
من التنبيه وهو انه جعل حلل مركز التدوير واما هو اسم لمرکز أوج الحمل الحركة لمركز
التدوير وجعل بمد عطارد من الشمس في الصباح والساعات في الميزان اعظم منه في الجبل والامر
بالعكس ومنها حركة يمثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث
دقائق واثني عشرة ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب
اليها ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل في النهار
ومنطقة البروج وغير اقطابها يسا كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقائق ويحرك بها
الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر
والمائل بحركة الاوج ولما حركاتها الى التوالى فبها حركات الافلاك المائلة سوى ممثل القمر
وتظهر في الاجابات والمخاضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم
الى انها يحركه واختار الآخرون كونها حركات المثلثات بذاتها استلزاما عن كونها عطلا
والتزاما عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاروي المعصومي ليس بلازم ومنها حركات الافلاك
الخارج المراكز سوى ما يفيض باسم المدبر لسطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة
وثماني ثوان وخمسون ثانية على منطقة البروج دون قطبيها وزحل دقيقة ثلثي خمس
دقائق والمريخ احدى وثلثون دقيقة والزهرة في الخمس ولسطارد درجة ونصف ولقمر اربع
وعشرون درجة وثلث وخمسون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج
وغير اقطابها ويظهر في مراكز تدوير الكواكب السنة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب
ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة البصيرة على غير منطقة حاملها والنصف
الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحمل والمائل وهي في كل يوم لتدوير العلوية اثني زحل
والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها وتدوير الزهرة بمئة وثلثون
دقيقة وتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقائق وتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربع دقائق
ولا يحال فيكون النصف الاسفل من تدوير البصيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى
(قال وبع ٢٣) يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحمل والمائل لم يقع له دليل عن
منطقة البروج الانحسب المائل ولما كان حركته تدوير البصيرة على غير مناطق حواملها
الدالة عن منطقة البروج كان له دليل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن
منطقة المائل وكل من يلبين يسمى عرض الكوكب حقه فقه قوس من الدائرة المارة بقطبي
البروج ويرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يتسع بين
المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالى
يتسع بين نقطة الاعتدال الربي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع

٦ حركة اليوم بليته الى خلاف التوالى
اثنى من المشرق الى المغرب لمدير
عطارد وعلى غير منطقة العالم
ومنطقة البروج واقطابها تسع
وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وخمسون
ثانية وثلثه على منطقة البروج
وقطبيها ثلث دقائق وكسر والله
على غير المنطقتين والاقطاب
احدى عشرة درجة وتسع دقائق
والى التوالى المثلثات غير القمر على
وفق التالى حتى كانا بحركة
والخارج المركز الشمس على منطقة
البروج دون قطبيها تسع وخمسون
دقيقة وثمانى ثوان وخمسون ثانية
وزحل دقيقة ثلثان والمريخ احدى
وثلثون دقيقة والزهرة كالشمس
ولعطارد درجة ونصف ولقمر اربع
وعشرون درجة وثلث وخمسون
دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين
والاقطاب وتدوير العلوية فضل
جرك الشمس على حواملها وتدوير
الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد
ثلاثة اجزاء وست دقائق والقمر ثلثة
عشر جزءا واربع دقائق وهذه في
تدوير البصيرة النصف الاعلى وعلى
غير مناطق الحوامل وفي تدوير القمر
النصف الاسفل وعلى منطقة الحمل
والمائل فلا محالة يكون النصف
الآخر الى خلاف التوالى فمن
٣ يسيل عن منطقة البروج بحسب
المائل فقط والبصيرة بحسب المائل
اثنى الحمل منها وبحسب التدوير
عن المائل وكل المائل يسمى بالعرض
من

والمثل بالجوزهرين والقي بمجاوزهما
الكوكب الى الشئ البارز والآخرى
بالمذهب فظهر ان جرئيات الافلاك
اربعة وعشرين وسكنا بسائط
الحركات ومبناه على اعتدال الانظام
في اجنوع مع مستعدة الكثير من
الاختلافات مثل السرعة والبطء
بعد الاوسط وكثرة الوقوف بعد
الاستقامة ولاشك ان من الخارج
المركز الذي يعرك الشمس مثلاً
مركبة متناهية حول مركز الشمس
التي تكون في النصف الاقصى من
المثل اعظم من التي تكون في النصف
الحضيضي وانها لا تقطع كل نصف
الانقطاع ما فيه من الخارج فيكون
زمان قطع النصف الاقصى اكثر
فقرى الحركة ابطأ فلهذا كانت
مدة التربع والنصف اكثر مدة من
الخريف والربيع وان الكوكب اذا كان
من التدوير في النصف الذي يوافق
حركته حركة المائل يرى سرعته
واذا سكنا في النصف الاخر
فان كانت حركته اقل من حركة
المائل يرى بطيئاً وان انتهت الى
النسوى وذلك في الصيرة لا غير يرى
واقفاً وان زادت ترى راجعاً
ممن

٨ ليست استدلالاً بوجوب اللزوم على
الملزوم كما هو الظاهر بل تحسداً ممن

دائرة حركته فلك البروج عليها ان حركاتها في عرض (خال وقطعت تقاطع المائل ٦) والمثل
بالجوزهرين يعني بالمائل مائل القمر والافلاك المثلثة المراكز الخمسة الصغيرة لما عرفت من انها
ليست في سطح منطقة البروج لمانعة عنها فلهذا تقاطع الافلاك المثلثة وسماها بالجوزهرين
القطعة التي يجاوزها الكوكب الى شمال نقطة البروج لرأس والتي مقابلها بالمذهب تشبهها شكل
الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالتيين وجعل الاخذ في الشمال راساً له شرف
من قبل ظهور المطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه فوله فظهر يعني لما
اخذوا فلكاً للحركة لحيوية واخر حركة القواب وتعلو في احوان البسة السيرة واختلافها
لحكموا بان الشمس مثلاً وخارج مركز وتدويرا والقمر مثلاً ومثلاً وخارج مركز وتدويرا
من العلوية والازهر مثلاً وخارج مركز وتدويرا والعطارد مثلاً ومثلاً وخارج مركز وتدويرا
ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات
البسيطة وسبق ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يعرض
لها وقوف اور - ووع اسرع او بطء وانحراف من سنتها فيجاء ادركوا شيئاً من ذلك انتهوا
سبباً لا يفي بهذا الاختلاف كاثبات الخارج المركز والاندوير للاختلاف بالسرعة والبطء واجبات
التدوير لرجعة والاستقامة والوقوف مثلاً اذا كان الكوكب متحركاً حركة متناهية على محيط
فبت خارج مركزه من مركز العالم الذي نحن بقره تكون حركته بالقياس الى مركز العالم
مختلفة ويكون في القذعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سرعته لان
النسب المتساوية المختلفة باليد والقرب يرى البعيدة ههنا اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا
اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض فقام عليه جود يمر بمركز العالم ويصل
الى المحيط من الجنتين تقسم المثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين
اعظمهما مايكون في نصف الاقصى من المثل واصغرهما مايكون في النصف الحضيضي منه
والكوكب لا يقطع كل نصف الانقطاع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاقصى اكثر
والحضيضي اقل على تفاوت الساعتين اعني القسمين من الخارج المركز فترى الحركة في النصف
الاقصى ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرق الخط شوسطة كالانها متحرك متحرك في ساعة
في حضيض وفي اخرى فمخفاً ولهذا كانت مدة فصلى كتر ربع والنصف اكثر من مدة فصلى
الخريف والربيع مع ان كلاماً من الميتين زمان انقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب
من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حاملة اعني النصف الاعلى في الصيرة والنصف
الاسفل في القمر ترى حركته سرعته لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعاً وفان كان في النصف
الذي يتوافق حركته حركته حاملة اعني اسفل الصيرة واعلى القمر فان كانت حركته اقل من
حركته حاملة يرى بطيئاً لانهما يقطعان البروج فيفضل حركة المائل على حركة التدوير
وان انتهت حركته الى حد النسوى لحركة المائل وذلك انما يكون في الصيرة دون القمر كما
عرفت من مقدور حركات التدوير والحوايل ترى الكوكب وقفاً لان الحامل يمر كحركة التوال
جراً ويرده التدوير الى خلاف التوال جزاً فترى من فلك البروج في موضعه **سكنا** يعرك
وان زادت حركته التدوير على حركة الحامل يرى راجعاً لان الحامل يمر كحركة التوال
جزئين مثلاً (قال وانشال هذه البيانات ٨) - توهم ان ابيات الافلاك الجزئية والحركات
البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يستلزم ويدرك بالارصاد من الاختلافات
اللازمة على تدويرها ابيات للتدوير بناء على وجود لزمه وليس بمستقيم الا اذا اعمل لمساواة
ولست بمعلومه اذا لا ضرورية ولا ضمان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب



٩ من اختلاف التكتلات ثور

القرص على حسب اختلاف اوضاعه
في الشهيته في نفسه على ينحني
بالنفس عنه الاجتماع يكون
وجهه المظلم اليها وهو المظلم اذا
القرص اليها من جهه المضي قدر
ما يرى فهو الهلال ثم زياد ان
يبلغ الاستقبال فيصير وجهه المضي
كله ايها وهو البدر ثم يغرق فيأخذ
النور في لقصان الى المضي متن

١٠ عند الانجذاب على حدة اراس
والذهب ايق بها بحيث يكون
هرضه اقل من مجموع نصف قطره
اندوير يجرمه المظلم ككه
او يعضه على وجه الشمس وهو
الكسوف متن

١١ عليها او يقر بها بحيث يكون
هرضه اقل من مجموع نصف قطره
وطر مخروط ظل الارض المحجب
بالارض عن نور الشهي فري كله
او يعضه على الظلال الاسفل وهو
الكسوف متن

١٢ اختلافات آخره تنحني بانه افلاك
تجبروا في كنهها انما يكون اوضاعهم
وحركاتهم وذلك ان كرن مركز
الشهي فخر كما يحركه الحامل ينحني
ان يكون تشابه حركته وتساوي
ابعاده وسماخاته القطر المار بالقدوا
والحضيض كلها بالاضافه الى المركز
الحامل وقد وجد في القمر كنهها
الحركة حول مركز العالم ومخذا
القطر بالقطعة من جانب الحضيض
بمد ها مركز العالم كمد ما بين
المركزين وفي القمر تشابه الحركة
حول شمس على نصف ما بين
مركز العالم ومركز المدي في عطارد
والحابل في البوقي وايضا ميل المائل
في المثل شمال في نصف جنوب
في آخر فانه ان يكون مركز التديرو
كذلك كنههم وجدوه ابد الزمرة
يبدل بالخطار جنوبيا متن

آخر والجواب لها قد مات حدسية حيث يحكم الفصل الجازم بنظام السموات بغيرها
متبادر التلاخلات من غير ملاخضة وسط وزيد وهم معتقون بذلك مصرحون في امر
المسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختفوا وترددوا في عالم يحكم الهندس كالقمر ونحوه
وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء حتى على قدر وتاخر المركز ان حركات اوجيات
بالدلات باضهما او بالوقت الفاسن (قال كنههم ٩) اوردتهم من الهندسيات المشهورة
فيما بينهم استدلوا القمر بالنفس وما يترتب على ذلك من المسوف والكسوف وذلك ان اختلاف
تكتلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كسوف فيقبل ينقل
من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقته فيكون ابد المضي من جرمه الكرى اكثر
من النصف قليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضي والمظلم دائرة قريبة
من العظمى تسمى دائرة التور وتصل بين ما يصل اليه من جرم القمر وبين ما يصل
دائرة تسمى دائرة المديان وتطابقان في الانجذاب ولكونه تحت الشمس يكون النصف
المظلم منه حينئذ مائل الى الصر وهذا الحادثة في المضي وكذا في الاستقبال لكن مائل الى الصر
حينئذ هي القطعة المضئية والقمر حينئذ يسمى بدرا وتنفططن في مسار الارضاع اما في القريين
فعلى زوايا قائمة فري منه الربع واماي غيرها فلي حادة ونفرجة فري الشكل الهلال اركان
مالي الشمس هو قسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي
يلي المنفرجة واول ما يبدو لناظر به الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البدر يتجه وبين الشمس
قريب من انفق حرة قدوية اواقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر)
اشارة الى السبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاشارة والازالة بالنسبة الى الابصار
حين ما يكون من شأنها تلك بسبب توسط القمر بينهما وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر
على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرقى ويكون لعمالة على احدى
العمدين اراس او الذنب او بر :- من بحيث لا يكون القمر عرض مرقى بقدر مجموع نصف قطره
وقطر الشمس فلا يحصل تحول بين الشمس وبين البصر ويحجب نصفه اخطا فورا عن الناظرين
بالكل وهو الكسوف الكلي او البصر المجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لاني ذاتها بل بالنسبة
الى الابصار جزلان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كالفاستز لسراج يعلو بحيث
يراه القمر وانت لاتراه وان يكون كليل قوم جزيا لاخرين ا جزيا لكل لكن على التشاوت
واما اذا كان عرض القمر المرقى بقدر نصف مجموع القطرين فياين جرم القمر مخروط شعاع
الشمس فلا يكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال ٣) اشارة الى السبب الكسوف وذلك
ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العمدين او بر بها بحيث يكون عرض اقل
من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض محجب بالارض عن نور الشمس فري ان كان
فوق الارض على غلامه الاصل كلالا وبفسا وذلك هو الكسوف الكلي والخرق واما اذا كان
عرضه من منطقة ليدوج اقل من نصف القطرين فيس مخروط الظل فلا ينحرف
(قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعني انهم وجدوا ان يحكم الحاصل هذه الافلاك والحركات لكنهم
وجدوا في القمر ونفسه القمرية اختلافات آخره تورت اشكالات على ما تبينوا لها
من الافلاك والحركات مثل اشكال الحادة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض
المضئين ففهم من تغير ومنهم من تصدى على البعض مع الاعتراض بخلل فيه وادى
صاحب النصف حل الجميع وجه اشكال الحادة والتشابه له اذ انشرك مركز كسوف
كنقطة (١) التي هي من مركز كسوف (٢) على محيطه كنهها (٣) كانت تلك الحركة بسيطة

يبدل بالخطار جنوبيا متن

حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (د) في الزمنة مساوية زوايا مساوية كزوايا
 (ا ز د ه) ويتبع ذلك تساوي قسبي الخط في تلك الزمنة كقسي (ا س د ه) ويترتب ايضا
 ان تكون ابعاد مركز الكرة المرفوعة عن نقطة (د) ايضا مساوية في جميع الاوضاع كخطوط
 (ا ز ا ز ه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا س د ه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من
 الكرة المرفوعة ابعادا بالنقطة (ز) حتى ان اصاب مركز الكرة من (ا) الى (ه) كان القطر مثل
 (ح ط) وان اصاب الى (ه) كان مثل (ل ث) فركز التدوير ان كان مركزا على محيط حامله الخارج للمركز
 فاقدم ومن ان تكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مركز الخارج لكن بها بالارصاد المتغيرة لم توجد كذلك
 بل وجدت في القز كمثلها حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا المتساوية في الزمنة المتساوية حول
 مركز العالم ومحاذة القطر المار بالذروة والمضيض لنقطة من جانب المضيق الا لا على هي ما وقع
 في الواقف هو ابعادها عن مركز العالم كبعدين من مركز العالم ومركز الخارج في نقطة توسط
 مركز العالم كبعدين من مركز الخارج فالبقية الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة
 على منتصف ما بين مركز العالم ومركز التدوير وفي الزهرة والبلوبة على منتصف ما بين مركز العالم
 ومركز الحمل فالبقية على كل اشكال واما محاذة القطر في النجدة وان لم يكن لمركز الحمل لكنها
 لما كانت للنقطة التي تحسبها تشابه الحركة لم يبق بها ههنا اشكال اختلاف ابعادها كما في القمر
 ووجه اشكال مرض السيلون ان تقاطع منطوق المائل والمثل تقضي ان تكون احد نصفيه
 شماليا من المثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لم يكن كذلك انهم
 وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما في الجنوب
 بناء على انطباق المنطوقين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس
 الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائل الشمال جنوبيا والجنوب شماليا
 فكان انتفاله الى الشمالي وهكذا ابدا وعطارد بالكمس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال
 من حركة ولا بد كروية (فان المصنف الرابع ٦) هذه دوائر توهمها بملاحظة السجلات يتبع بها
 في استخراج القسبة واختلاف انبلاذ في طول النهار وقصره وقصر ذلك من الفصول بها دائرة
 الافق وهي الفاصلة بين النصار من القطب والحق منه فلان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض
 فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما
 متوازيان وقطبيهما سمت الرأس وسعت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص
 يمر مركز الارض وينفذ الى الجنتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الحق بقدر ما يقتضيه
 نصف قطر الارض وانما يحسب بالغاوت في ذلك الشمس وماد ولها اذ ايسر الارض بقياس
 الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى منطورات
 الارتفاع وسمتها منطورات الاصلاط فان كان قطب الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق
 على معدل النهار وكان الدور حرويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كانا
 غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على تقطين تسمى احدهما نقطة المشرق
 ومطلع الاعتدال ووسط المشرق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغرب
 وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افقا الاستواء والا فافق المائل ولا حصر للافاق
 المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم والقطبي
 العالم سميت بذلك لان النهار يتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاق عدم اطرافه ان يعرف
 ان قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونها سمت الرأس والقدم اعني حيث يتخيل
 دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطبها تخطتها المشرق والمغرب وهي تنصف

لنوهما لكل موضع من الارض دائرة
 على الفلك فاصلة بين الظاهر منه
 والحق سموها دائرة الافق وقطبيها
 سمت الرأس والقدم فان كانا قطبي
 العالم انطبق الافق على المعدل
 والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم
 ويسمى افق الاستواء او غير قوائم
 ويسمى الافق المائل واخرى مارة
 تسمى الرأس والقدم وقطبي العالم
 سموها دائرة نصف النهار وقطبيها
 تقطعتا للمشرق والمغرب متن

المعدل وجميع المدارات اليومية المتساهرة منها والقبة وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل إليها فرق الأرض وتبلغ انعطافها وذلك اذا وصلت إليها تحت الأرض (قال وتوهوا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الأرض ٣) بان جعلوا الدوائر اثنتي عشرة دائرة للعالم فلامحالة يحدث على بسيط الأرض ثلث دوائر احدها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الأرض وأعمالها والثانية تسمى اقل خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الأرض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الأرض والنصف الخفي وبها تسمى الدائرتين نصير الأرض ارباعا والكشوف منها احوال بين الشماليين وتسمى المبرورة والربع المسكون وان كانا اكثر خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الأرض والغربي منها (قال وسجوني دائرة نصف النهار ٤) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب اقل البلد اعني سمت الرأس والامحالة تساوي ما بين اقل البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب ففي اقل الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه وفي الافاق المتطابق على معدل النهار يكون العرض في القافية اعني تسعين وفي غيرها يكون للبلد عرض بقدر ميل الافاق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الراسي او الخريفي والقبيته من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر البوابون من المغرب لكونه اقرب نهاية في العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس الجزائر والمالديبات الى غاية في البحر بينهما عشر درجات وهي قريبة من ما بين وسرين فرسخا (قال وقسموا المبرورة ٨) لما يمكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرقطرت الحرارة ولم يكن حوالى القطبين عمارة اصلا فرط البرودة وقع معظم العمارة في الاربعة المسكون بين ما تجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم أهل الصناعة هذا التقدير سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوتات في احوال في الحد البرد فاعتبروا في الكواكب الاستداد من المشرق في المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في الحد البرد فاعتبروا في الكواكب الاستداد من المشرق في المغرب وفي العرض تفاضل بين نصف مدارين موازيين لخط الاستواء شيء في انصاف الدقوف والامحالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اشد قبلي ومبدأ الاقل من الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلاثا درجة والثاني حيث العرض عشرين درجة وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرين ونصف والاربع حيث الأرض ثلاثون ونصف ونحو الخامس حيث العرض تسع وثلاثون والاعشار والسادس حيث العرض ثلث وربع ومن دون ربع والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلاث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخره السابع منتهى العمارة (قال في خط الاستواء) اشارة الى تذبذب خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما الباق اعني لا عرض لها (كونها على خط الاستواء فدون القلبي هنالك يكون دولابا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافاق على ثوابت كاقطع الدولاب سطح الماء ويكون القبل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافاق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا لطفي اعني قوس الليل فان كانا تساوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مشلا اذا كانت الشمس في النهار في النصف الجنوبي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطا فثديها الحركسة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع

٣ فانقصت بالاول ويسمى خط الاستواء الى جنوبي وشمالا يثنائية الى طاهر وخفي والكشوف احد الاربعة الشماليين وتسمى المبرورة وبها تسمى الدائرتين نصير الأرض

٤ وما بين سمت الرأس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في القرب بطول البلد

٨ مع قطاع موازية لمعدل النهار من المشرق الى المغرب سواها الاقاليم السبعة متن

٦ يكون دور القلبي دولابا والليل والنهار متساويان ابدأ وياتت الشمس رؤسهم في الاعتدالين وهو صيف ويصل في الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفي عرض تسعين يكون رحويا ونصف القلبي طاهرا ابدأ والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفي الافاق المائلة يكون الدوار حوالى والقسي الظاهرة من المدارات الثمانية اعظم اذا كان العرض شمالا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس في البروج الشمالية وبالعكس في الجنوبي ويصعب تفاوت العروض يكون تفاضل القسي وتفاوت الليل والنهار متن

وإذا انتقلت بالليل إلى النصف الحضيضي كانت الحركة الكلية أسرع فتتبدل حركتها الأولى
أبطأ فتتفاوت المركبات في نصف مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتساوت الشمس
رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان لأن مدار
الشمس حينئذ هو المعدل المربوحت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب
رأس السرطان وأخرى في انقلاب رأس الجدي ولكون غاية الاقرب مبدأ الصيف وغاية البعد
مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتانان وبين كل شتاء وصيف سبع
فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر أو نصفاً تقريباً وأما في مرض تسعين أضع حيث يكون
قطب العالم على سمت رأس قدور الفلك يكون دور المعدل المربوحت معدل النهار والليل في الأفق
مشرق ولا غروب مقير بل في جميع الجهات يمكن أن يكون طلوع وغروب ولانصف النهار
أيضاً بل في جميع الجهات يمكن أن تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف
من الفلك يكون إحدى الظهور وأخرى الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف
الأخر يكون إحدى الخفا والشمس مادامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهاراً ومداومة
في النصف الخفي منه يكون ليلاً فتكون السنة كلها يوماً وليلة ولأنها مثل الامن جهة بطء
حركة الشمس وسرعتها وأما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حائلياً
ليل المعدل من الأفق في جهة القطب الخفي وليل الأفق منه في جهة القطب الظاهر وإنه لا يمكن
بالأفاق المائلة والأفق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير متساوية على بعض ولا يقطعها على أخرى
يكون بعمده من القطب بقدر عرض البلد ويكون هو مدار عرض البلد إلى القطب إحدى الظهور وفي
جانب القطب الظاهر وإحدى الخفاء في جانب القطب الخفي وأما التي يقطعها الأفق فإن كانت في شمال
المعدل كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الشمالي وأصغر في العرض الجنوبي وأقصى
الخفية بالعكس فإذا كانت القسي في البروج الشمالية أعظم من الجمل إلى الميزان كان النهار
الطول من الليل في العرض الشمالي تكون القسي الظاهرة أعظم وكان أقصر في العرض الجنوبي
لكنها أقصر وإذا كانت في البروج الجنوبية أعظم من الميزان إلى الجمل كان الأسر بالعكس أي كان
النهار في العرض الشمالي أقصر وفي الجنوبي أطول لما عرفت وإن كانت المدارات التي يقطعها
الأفق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الجنوبي وأصغر في العرض الشمالي
فمنه كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار أقصر في العرض الشمالي وأطول في الجنوبي
وعند كونها في البروج الجنوبية كان الأسر بالعكس وكذا كان عرض البلد أكثر كان مقدار التفاوت
بين الليل والنهار أكثر لا يزيد ارتفاع القطب لتناقص المدارات التي تليه وازدياد فضل قسبها
الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي ضده فبزيادة فضل قسبها
الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل إلى الرأس القطب الذي يلي القطب الظاهر
وتناقص النهار وتزايد الليل إلى رأس القطب الآخر ويكون نهار كل جزء مساوياً بالليل نظيره
وبالعكس كنهارة رأس السرطان ليل أول الجدي وبالعكس (قارن خاتمة ٢) يريد أن أكثر ما ذكرنا
من عظم أمر البحر بل وتجب خلقها ويدع صنعها وتنظم أمرها غير ممكن شدة الانحراف
ودل عليه العلامات من غير اختلاف بحيث من القواعد الشرعية والمقاييد الدينية إلا أنهم بنوا
ذلك على أصل هو كون الصانع موجباً لاختيار ذلك في غاية الفساد وجعله هو فرما هو تأثير
الحركات والأوضاع فيما يظفر في عالم الكون وإنسان من الحوادث وهو أصل الإلحاد ثم إنهم لما ذهبوا
إلى أن تلك البات خالية عن اللون والحرارة واليوودة والبطوبة واليووسة وهو ذلك أورد عليهم
أن شاهد السحاب أنزل والحر عند السوف أسود وزحل كد أو المشفى أيضاً والريح الحار وبهم
الجزئية من نفوس فلكية على ماسيا

لأنك إن خلق السموات أكبر لالة
ما فيها من الجباب على القدرة
باللغة والحكمة الباهرة أظهر
ألا إن إنشاء ذلك على نفى القادر
المتنازع وفي استناد الحوادث إلى
ما يتناقض من الحركات والأوضاع
تعطيلاً لأصله تعالى وتقدس
ثم انهم وإن ذهبوا فيما شاهد من
اختلاف الألوان إلى أن زرقه فضيلة
في الجرس وأما النمر عدم اضائة وكثرة
زحل وبياض المشتري وسحرة المريخ
اختلاف في الأضواء وفيما يقال
من اختلاف طابع الكواكب
والبروج إلى أن يرجع إلى أن تلك بحسب
الحركات والأوضاع إلا أنهم اضطروا
في اختلاف الأجزاء منقطعة وقطبا
ومر كواكب والتدوير وتوحيدها
إلى جهة واحدة إلى الأسباب الفاعلة
ولأن في ذلك على القول بالموجب
لاستواء نسبته إلى التكل فزعمهم
الرجوع إلى القادر المتنازع والذهب
أنهم مع اعتقاد زوم هذه الحركات
على هذا النظم أولاً وأبداً يعملونها
أرادية تابعة لتسايق الأوقات
الجزئية من نفوس فلكية على ماسيا

يصلون زحل بارها يابسوا المريح حاروا يابسوا وكذا في سائر السيارت ودرجات العروج على ما بين
في كتب الاحكام طاروا بان الزدقة مغزلة في الجولا مصقفة في السماء وسواد القمر عدم اضاعة
جرمه وما يشاهد في القمر ليس اختلاف اللون بل اختلاف انواء ومعنى وصف الكواكب
او الدرع في الكيفيات الفضلية والاضطربة ظهور تلك الاكوار سببا في حال العناصر بحسب ما يثبت لها
من الحركات والارواض ولما ذهبوا الى ان تلك بسيطة ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا او در عليهم
تعيين بعض الاجزاء لكونه منقطعة وبسببها لكونه قطبا وبسببها لكونه محلا لارتكاز الكواكب
او انه وير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشبه الاسباب
القابلة لثباتي اختلاف الامر بل هو ان يكون دائما الى الاسباب القابلة وفيه نظر لان الفاعل
ان كان موجبا كما هو مذهبهم فليست الى الشكل على السواء فلا ياتي هذا الاختلاف وان كان
مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بناه من اصول هذه الهيئة على نفي الفاعل المختار اذ يجوز
ان يكون اختلاف الحركات والارواض على المشاهدة منسما على الهيئة لقدر المختار فلا يثبت ما لا يجوز
من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات الخاصة
على النظام المخصوص مع زيوتها الا والها من قبيل الحركات الارادية واقعة بآراءات جزئية
من النفوس الفلكية على ما ساقى مع انما علمون بان الحركات الارادية يجرى زار مختلفا وينشغل
بمقتضى الذاكرة ولا يميز ان يستمر على هيئة واحدة (قال القسم الثاني في البسيط المنصريه)
المحول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهوا والماء والارض لان الشواهد الحسية
والقهرية والتأمل في احوال التركيبات والعطيلات قد دللت على ان الاجسام المنصريه
بسيطة وحركتها بالانفلاق من حرارة وبرودة ورطوبة ويوسه ولم يوجد في البسيط ما يشتمل
على واحدة فقط بل يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لابين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
من التضاد فتمين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربعة في كل بسيط عنصرى فاجمع بين الحرارة
واليبوسة هوائا وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
واليبوسة هو الارض ومنه ما ذكرنا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربعة كما يقال المنصر
امحار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال المنصر اما خفيف او ثقل
وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد في تركيب المزيجات من لطيف او كثيف
فقط يفسر ما يثبت بحرق ما يلقبه وهو النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سبال وهو الماء اولا وهو
الارض او يقال لابد في قيمته قبول الاشكال وجمع وتفريق الاجزاء فالمنصر اما قابلا للشكل بسهولة
او يصير وكل منهما اما ان يكون له قوة جاذبة او منفرة وهذا هو التحويل على الاستقراء ولا ينسب
في ذلك كلام طويل او رده الامام في البياض مع جل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق
ان من حاول بيان الحصر للعناصر بنفسه عقل فقد حاول ما لا يمكنه الوقوفه نعم الناس لما ذهبوا
بمطريق التركيب والتحليل وجدوا في تركيب الكائنات مبتدا من هذه الاربعة وتعليقها متنها
اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة مكونة من تركيب اجسام اخر ولا منسجمة اليها فلا جرم زعموا
ان الاستقراءات هي هذا الاربعة (قال ولم يقل الاثني عشر) يعني ان الفلاسفة في كية العناصر
اختلافات منهم من جعل المنصر واحدا والبقية بالانضمام قبل النار وقبل الهواء وقبل الماء
وقبل الارض وقبل المنصر ومنهم من جعله اثنين قبل النار والارض وقبل الماء والارض وقبل الهواء
والارض ومنهم من جعله ثلثة قبل النار والهوا والارض ونما الماء هواء مكثف وقبل الهواء
والماء والارض والنار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء
الصحيح قد دفع نفي كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقلوا الشبهة الا في امور ثلثة

٩ وفيه مباحث البحث الاول
لما وجدوا الاجسام المنصريه
تأخذ من حرارة وبرودة ورطوبة
ويوسه من غير اقتصار على واحد
واجماع ثلثة ذهبوا الى ان العناصر
اربعة بحسب الازدواجيات الممكنة
سار يابس هوائا وحار رطبا هو
الهواء وبارد رطب هو الماء وبارد
يابس هو الارض ويتوارق الحصر
على هذه الكيفيات الاربعة ولوازمها
مثل ثقفة والثقل على الاطلاق
او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق
بسهولة او حصر والتحويل على
الاستقراء من

١٠ في وجه كذا النار ثم في يوسه
وفي حرارة الهواء والاشدلال بالنار
مشتبه لا يمكن اسباب اخر وان النار
لو كانت حار رطبة لكانت هواءا والهوا
باردا رطبا لكان ماءا انصف لا يمكن
الاشتراك في الاوازم سيما في الثقفة
بالشد والضعف من

الزول وجود كره انار فانه لا يسيل الى انبثاها والاستدلال بالشهب زعموا منهم لها دخان خلط
 يشتمل بالوصول الى كره ثلث ضيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سماعي القواعد الاسلامية
 وان يكون ما يشاهد من الشعل وليران هوا اشتدت حرارته لاعتصرا برأسه اثاني بيوس النار
 معنى صدر قبول الشكلاات وزركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة
 ولا مجال لاحدا في انار الصرفة المصطبة باهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض
 مظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بل رخاها الحرارة اخفاء الرطوبات والبار الصرفة في غاية
 الحرارة فيلزم ان تكون في غاية البيوسه ضيف لان اخفاء هالرطوبة الطبيعية المقصرة بسهولة
 قبول الشكلاات وزركها غير مسلم بل المانع في البلة والاجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون
 يانسا في نفسه كافي الهوا والصرف الثالث حرارة الهوا فانه لا دليل على اثباتها في ان هواء الصرف
 من انعكاس الاشعة الا ترى انه كما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زهيرا وما يقال
 ان ذلك بسبب مجاورة البارد من الهوا والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة غير مسلم
 واما الاستدلال بان الدار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهوا رطب فلو كان باردا لكان
 ماء في غاية الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشددة والضعف المقتضى
 بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية (قالتم جملوا ٤)
 يعني نعب التلافة الى ارضه الناصر اركان جميع المركبات النصرية اعني المحملة بالموايد
 اعني العادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذا الاربعة وتحليل جميعها
 اعادها اليها اما التركيب فلا نشاهد له اذا اختلج الماء والزئبق مع فضل الهوا وقبض ان حرارة
 من الشمس حدث نبات نمته يصير غذا للحيوان فيأكله بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات
 والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو بعد واحد من الاربعة لم يحدث كالزئبق بالارطوبة
 او الهوا فضل او حرارة بلطفه واما التحليل فلا اذا اوصنا من كفاي لفرع والابيض واوقدنا
 عليه ناراسي شانه تفرق في مختلفات صاهضه اجزاء هوائية وقاطر اجزاء مائية وبني اجزاء ارضية
 ومعلوم له لا بد من اجزاء مارية قد بطنا ونضجوا يجب حصول مزيج يستتبع صورة نوعية خاصة
 تحفظ الاجزاء بالمتحدة بالاسباب السليقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانفصال اذ بالابيض
 تلك الاسباب لكونها على التقضي والاروال وهواد كرادفع لا يقال ان شأنا لحرارة تفرق في مختلفات
 فكيف تكون جامعة لها انه لا بد للقياد والاجتماع بين الجزئ الناري وغيره من سبب يستدعيه فياقيم
 التأثير والتأثر لم لا يكون هو المانع من تفرق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم
 يراد له لا يميز ان يكون الطبع والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية والفاضة من الاجرام السماوية
 من غير جزئ ناري وان يكون الحافظ محض الرواة القادر المختار او مجرد امتزاج الربط بالبايس
 ولو سلمنا كره في مشاهد تركبه وتحليله فلا بد على ان جميع المركبات كذلك (قال المصنف اثاني ٥)
 زعموا ان هيرقلي الناصر مشتركة قاله اصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب
 الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فمما يدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجهز
 ان تزل صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب
 عنصر الى آخر وقد قيل ان التار فوق الكل وتحتها الهوا ثم الماء ثم الارض كل من الاربعة يغلب
 الى ما يجاوره فتقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهوا والثاني بين الهوا والماء والثالث
 بين الماء والارض والرابع بين الماء والهوا فبعض ازدواج واحدة فتقع ازدواجان احدهما بين النار والماء
 والثاني بين الهوا والارض او بواسطتين فتقع ازدواج واحد هو بين انار والارض ويشتمل كل
 ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاربعة

هذه الاربعة اركان الموايد منها
 التركيب اليها التحليل لما يشاهد من انه
 اذا اجتمع الارض والماء مع فضل الهوا
 والماء حارة من السواد تكون
 النبات وصار مادة لتكون الحيوان
 واما اذا وضع مركب في الفرج
 والابيض فصاحبه منه جز هوائي
 وتساطر مائي وبق ارضي ولا بد من
 الناري لانه على حدوث الصورة
 الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب
 المتنضبة وضمنه ظاهر متن

كل من الاربعة يتنقل الى المحاور
 بطبع صورة وليس اخرى وبمعنى
 الكون والفساد فتعني بين لدار والهوا
 ظاهر وفيما بين الهوا والماء كافي غلبان
 الماء وحصول الفطارات على الاناء
 المركب على الجمد وفيه بين الماء
 والارض كما في تمثيل الاجساد
 بالجلل وانفساديه بعض العيون
 احجارا فلهذه ستة انواع واذا اعتبر
 قباين غير المجاورين حصلت اربعة
 بواسطة والثاني بواسطة من

والتي يوسط اربعة ويوسطون اثنا عشر فالجميع اثنا عشر جائلة من ضرب كل من الارض
في الفلك السابقة وبشبه يوقع الكل الحس والغير. وتولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء
فقد قيل ان ذكوب القطرات على الاناء ليرد بالجزء يحزن ان يكون الرشح اولاً في جذب الانبعاث اليه
على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء جزء لطيف مائي لكنه اصرها وجذب
حرارة الهواء اياه عالم تكن من خرق الهواء والزلزل على الاناء فلذلك مضمونة لمجوزة الاناء
اليرد بالجهد كفت وقطت فنزح وجئت على الاناء واوله لولا ان كان شرع فكان الماء بالخارول
بذلك لكونه لطيف ولما كان اذا الاقي مواضع الرشح على ان الرشح ان يتوهم في الاناء للملح بالجدود
المكوب عليه والحق له لا يتصور بشيء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصافي
بل لا بد من ان يتغير ويصعد وليس فيني ان يتعدا ويتصاعق بالزلزل فلا توجد قطرات لا بد ان تزلزلها
ولو ادعى انها زلت من مسافة احد زلزم ان تكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان الزلزل
تعاكسون على خط مستقيم وكيف يقع على جوانب الاناء (قال المجتهد الثالث) لما كانت النار
شديدة الاحالة لساجوها الى جوها اقوى بغير الحرارة النارية وشدها كانت لها طبيعة
واحدة وهي صفة الاستدارة بها وبما يقرر هالفاً ذهاباً مقتضى طبيعتها العنصرية يحصل
انشارها من هواها معبراً بمركبة الفلك فالحاجة ترقى في الموضع القريب من القطب لبطء
الحركة وتغلظ في بيئ المنطقة لمرورها لا يكون مغزى النار جميع الاستدارة ثم لا يفتي ان حركة
المحيط لا توجد حركة المحاط عند ان الكركن قد تمحركه منته لاسباب خارجة وقد استدلوا
بما ينافيها من حركات الشهب وذرات الاذباب على تسبب حركة الفلك في كرهه لتأخر حركة الشهب
والسحاب في كره الهواء وانما لانها لا تزلزل وتوهم بشيء اجزاء على اوضاعها فيفضل بسهولة
في الاطلاق جرم المحيط وقيل ان كل جزء يفرض من النار جزء معين الفلك كالمكالم الطبيعي له
وهو ملازم له ملاصق به بطبعه في الحركة ويرد بين ذلك اثنا عشر الاجزاء وكذا النار
بلاذقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كما هو مع
سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا لبعض منه بطبعه واما الهواء فمذهب جميع الاستدارة
على ان ترى الاصح للاسقية من النار لا تقهر لمساوي من امر الميسل والجبال والوحد وله اربع
طبقات احديةما الداخلية المجاورة لدارها لبطاها اجزاء من النار وبشياء احدها اجزاء
من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان
ولم يرضع اليها النار وذلك لان الدخان لمحاظته الاجزاء النارية وتصلبه من اليابس من حيث
انه يابس يكون اخف حركته واشد نفوذاً وتحتها الطبقة الزهرية الباردة جدا لمحاظته
الانبعاث الصاعدة اليها واضطباع انشراك اشعة الحاصل من النار الكواكب وتحتها
الطبقة المتجاورة للارض المنخفضة بانها في انوار من مطر الشمس واما الماء فطبعة
واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يفتي على صرافتها لقوة انما لا شفوتها طبقة الاجزاء
الارضية وانما اختلعت بالذنوب والملاحة والصفاء والكثرة لاختلاف مخاطبة الاجزاء
الارضية فله وسكثرة واما الارض فخلق طبقات احديها القهيرة التي انكفت بعضها
عن الماء وتنجفت بحر الشمس والاكواب في بعضها تحت الماء والثانية الطينية المتزجة
من الماء والزلازل والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تساموا عليها
صاحب المواقف بسبب انما اسقط الماء لعظمته على الكرية والا حاطة عن الطبقات
وجعل الهواء اثنا عشر اعلاها المظلمة من النارية والهوائية وتحتها الزهرية وضمورها بالهواء
الصرف وتحتها الجفارية لمظلمة من الهوائية والمائية ولا يرى كيف خفي عليه انما تحت الاعلى
مع بعده عن مجاوره الارض والمائية لا يكون زهر بل ان الزهر لا يكون هو صرفة (قوله في مكي)

٧ لاربطه واحدة شديدة القوة
على الاحالة صفة الاستدارة
بسببها الا عند من يسقطها هوا
يتضمن بمركبة الفلك مغزى بالنسبة
لما ينافيها من حركات الشهب وذرات
الاذباب على تسبب حركة الفلك
ولا كذلك حال الهواء مع النار بسهولة
انها لا يزلزلها بل يزلزلها
اوضاعها وقد يفتي بان لكل جزء منها
جزءاً من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي
ويستقر بان ذلك مع ثقلها اجزاءها
وكذا اجزاء الفلك عديمة قول والهواء
جميع الاستدارة بمحده لا تقهر له
اربع طبقات الداخلية وتحتها الصرفة
ثم الزهرية الشديدة البرودة مجاورة
الانفجرة ثم المنخفضة بانها كاس الاشعة
والمسببة واحدة والارض ثلاث
طبقات المنخفضة للاشعة ثم العظيمة
ثم الصرفة
ثم الماء بمنزلة كره واحدة وليس
الارض على قبة الاستدارة لما هوها
من النار ريش الاناء ذلك بالظلمة
والمركبة التي لا في طبقاتها
من اليابسة وما يقال ان ذلك لا يندرج
في كرتها معناه في كرتها بحسب
الحس والا فالكرة لا تسبب النسيم
والضعف من

أى الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة من كرهات مسكر السالم وليست الأرض على حقيقة
الاستدارة استقيها من الجبال والوهاد وما يقال أن ذلك لأضعف في كرهها معناه أنه ليست
تضاريس الأرض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لأن نسبة أعظم جبل على الأرض
وهو ما ارتعاده فرسخان وثلاث على ما ذكره بعض المهندسين إلى الأرض كمنهض من عرض
شعيرة إلى كرة قطرها ذراع بالتقريب وإنما الكربة بحسب الحقيقة فيقدح فيها أقل من ذلك
لأنها لا تقبل الشدة الضعيف لأن مساحتها أن تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية
بحسب الحقيقة لا مجرد التقريب (قالوا لئى تقتضيه قواعدهم اصطلاحاً ما يجمع الأرض ٢) لأن
الأرض قليل مائل والماتقبل مضاعف من انحرافها الطبيعي إن يكون فوق الأرض ونصب الوهاد
السبقي لتكشف الاربع السكون خيل هو فنجبا كثر إليه إلى ناحية الجنوب كونه أقرب إلى الشمس
منها بعد ما عن ناحية الشمال تكون حضيض الشمس في المروج الجنوبية وأوجهها في الشمال
وكونها في القرب أشد شعاعاً من كونها في البعد وكس في الحرارة إلا أن شدة الشعاع
واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع لا تصنف ولا تضع في أن من شأن الحرارة جذب
الطويات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تختلف الحرارة من الشمال إلى الجنوب وبالعكس
بسبب انتقال الأوج من أحدها إلى الآخر وتكون الحرارة دائماً حيث أوج الشمس ثلاثاً يجمع
في الحضيض قرب الشمس من محور رأس وقر يهمل الأرض فيبلغ الحرارة إلى حد التكاثر والاحراق
والإعذاب في الشتاء فيبعث اليد إلى حد الكثرة والتفجير وقيل السبب كثرة الوهاد والأفرار
في ناحية الشمال بخلاف من الأدب الخارجه فغضد إليه إليها بالطح وبقى الموضع المرتفعة
تستوفى والقيل بعضهم ليس لاكتشاف القمر المذكور بسبب معلوم غير الضبابية الأولية فإرادوا
بذلك إرادة الله أن يكون ذلك مستتراً للأنسان وسائر الحيوان ومادة المصالح إليه من المعادن
والنبات فغضد خلوا في رمة المهندسين حيث جعلوا الصانع عالماً بالجزئيات عاكلاً بالاختيار
لأموجا بالذات لكنهم يفسرين الضبابية بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل وهو لا يوجب العلم
بالجزئ من حيث هو جزئ ولا القفل بالقصد والاختيار (قالوا البعد في كربة الشكل ٩) قد انفق
المحققون على أن العناصر كلها كربة الشكل وأن الأرض في الوسط بمعنى أن وسطها من السماء
مركز الكرة عند محيطها وإنما لا تتحرك لأن المركز ولا إليه وأعليه واستدلوا على ذلك بحسب
النظر الشعاعى يادلاً من كونه في كب الهيئة فقيده الآية وبحسب النظر الطبيعي بإفئده
اليدى على ما ذكر في هذا السماء والعالم مثل أن جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي
البسيط هو الكرة لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا تختلف وأن الأرض تقبل مطلق فتكون تحت
الشكل وهو ما يلي مركز عمدة الجهات وإذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا إليه
وان في الأرض مبدأ ميل مستقيم على ما يرى في اجرامها فلا يكون فيها ميل مستدير بضاد الجبال
فلا تتحرك على المركز كذهب إليه البعض من أن ما يظهر من الطلوع والغروب بالكرة البوذية
مستند إلى حركة الأرض على مركزها حركة وضعية من الغرب إلى المشرق والشكل ضعيف
لأنها لا يثبت كونها كذلك في الوجود لأن مقتضى الطبع قد يزول للقاسم فيصير أن لا شيء على
الكربة ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بطبع كالفلك وأما الأدلة الصليبية فكثيرة مذكورة
في موضعها بما عليها من الاختلالات مثل استدلالهم على سكرة به الله بأنه لو
لم يكن سكر بل سائرًا بتفقيه لاسفل الجبل الشامع على ساحل البحر لنظير الجبل
كله فذلك السائر في البحر وليس كذلك لأنه يظهر رأس الجبل أولاً ما تحته قليلاً قليلاً
ويصغى ذلك بأن توجد ثيران على مواضع مختلفة من أهل الجبل إلى أسفله وظل استدلالهم
على كون الأرض في الوسط بأنها لو لم تكن كذلك لزم أن يرى الكوكب في بعض البقاع أصغر
لو يبد من السماء وفي البعض أكبر منه والواقع خلافه وظل استدلالهم على كربة الأرض

لا يبد كروا إلا أن كافي البعض شها
يعول عليه سوى النائية الأكهية
فإن أراده وظاهرها فلهذا تدركهم
يفسرونها بيلم بأنظام على الوجه
الأكلى

بسا طهنا وفي كون الأرض
في وسط ثقلها المطلق وفي كونها
أنها في حيزها من ارتفاع الميل المستدير
لوجودها المستقيم وقديستدل على كربة
الله برؤية السائر في البحر على الجبال
قبل حضيضها ثم وعلى توسط الأرض
بعدم تفاوت الكواكب في الصفرة والكبر
بحسب البقاع وعلى كرتها يكون
طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع
القطب وانخفاضه على نسبة واحدة
بحسب البقاع وكذا تحدثوا الأفق
تسلم انضمام آخر لا يثبت حقيقة
بالاستدارة والوسط

بأنه لو كان امتدادها الطول اثنى مائتين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب
 على سكانها وكناظر وبها عنهم في آن واحدا وعلى تعمير لكان الطلوع على المريين فيه
 على المشرقين في مساكن متتفة العرض وكذا الغروب فيها ليس كذلك بل الطلوع والغروب
 المشرقين قبلها للمريين بحكم ايراد الحوادث الفلكية من الحسوف القمرية وغيرها
 فان اوسطها اثنى تنفي في آن واحد لاحصاء وهي مختلفة بالنسبة الى اهل الليل حتى لو كانت
 الخريف في بعد مضي ساحتين كانت للشرق في بعد مضي ثلاث ساعات ان كان مائتين لصق
 فكلها في خمس عشرة درجتين بين مسكنيها المتتقي العرض الف ميل وعلى هذا التسق يتبين
 التعديب ولو كان الامتداد العرضي اثنى مائتين الجنوب والشمال على استقامة لتي ارتفاع
 احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كما لو على قمتين لانتقص ارتفاع
 القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس
 السائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك انما زاد ارتفاع القطب الشمال وانحطاط
 الجنوبين للواحد في الشمال وبالعكس للآخرين في الجنوب بحسب وغولهما فحين التعديب
 في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السحيتين لتزك الاختلافين
 بحسب ما يتعديبه التعديب دون الاستقامة او التعديب واذ ثبت استدارة القمر المكتوف حلقه
 منه ان الباقي كذلك وانعرض به يمينان يكون وجود الامور المذكورة على التبعج المذكور مبينا
 على سبب آخر فاما الاستدارة والوسطا مساهلة انما ذكرتم استدلال وجودها بحسب ما هو موجود
 معين ولا بد ان المائتين امتداد سبب آخر ولو سلمنا ذلك لا ينبغي الا الاستدارة والتوسط بحسب الحسب دون
 الحقيقة ولا يحصى البروج الى ان ذلك يقتضيه كما ذكرنا في سائر الامتدادات (قال القسم الثالث)
 بعد الفراغ من مباحث المساط بضمها اثنى الفلكية والمنصرة شرع في قصي مباحث
 المركبات اثنى التي لا تراج اها والي اهرام جوف وقد علمت ذلك لكونه اشد ما يلاط من جهة عدم استحكام
 تركيبه ومن جهة جواز انقصاره على عنصرين اولئك وجهه لثلاثة انواع لان حدوثه اما فوق
 الارض اثنى في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فالثلاثة الاول منه ما يتكون من العذر
 ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فالحاصل من الرطب اجزاء هوائية وماية هي
 البضار ومن الباقى اجزاء بارضية فتلطها اجزائا رطبة وفلحاح هي الهوائية وهي الدخان فالعناصر
 المتصاعدة قبل تلطف بتلطف الحرارة اجزاءه المائية فبغير هواء وقد يبلغ الطبقة الزهرية
 فتتكاثف فيمتنع معها ويتطاير مطران لم يكن البعد شيئا وان اسلمه برده شديد فيصعد السحاب
 قبل تشككه بشكل القطرات ثم تليها او بعد تشككه بذلك تزل براد صغير استدران كان من معها
 بعيد لذوران الزوايا بالحرارة والاحتكاك والافتكاك غير مستدقير الغالب وانما يكون البعد في هواء
 ربيح او خريف في لفرط الصلابة في الصيف والجودة في الشتاء وقد لا يبلغ البضار المتصاعد الطبقة
 الزهرية فان كثرت شيئا وان قل وتكثف فيبرد الدليل فان تصعد تزل صغيرا والافلا فتنسبة
 الصغير الى الطل نسبة القل الى الطل وقد يكون السحاب الماطر من بخار كبير يتكثف فيبرد
 من غير ان تصعد الى الزهرية كما ان مثل هبوب الريح المائعة للابخرة من التماسد
 او المضاطعة اما الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل تزل البرد المتقدم وبعده
 حركته وقد يكون مع البضار المتصاعدة من انما زاد ارتفاعها الى الهواء البارد وانقضاء البضار
 معها واجتسب الدخان فيمتنع في الدخان على حرارته قصدا لصعوده وان بعد قصدا لتزول
 وكيف كان فانه يرمى السحاب ثم يقاومها فيحدث من ثمرة ومساكنه صوت هوالرعد وثرية
 الطبقة هي البرق او كثرية هي الصاعقة وقد يشعل الدخان التلطف بالوصول الى كثرية كرا

في المركبات التي لا تراج التي لا تراج الهوائية
 انواع الاربعة الاولى ما يحدث فوق
 الارض البضار المتصاعد قبل تلطف
 فبغير هواء وقد يبلغ الطبقة الزهرية
 فتتكاثف فيمتنع معها ويتطاير
 مطرا وربما يصعد برده قبل تشككه
 قطرات فيزل تليها او بعد
 لا يبلغ فبغير شيئا ان كثرت تزل صغيرا
 او طرا ان قل وتكثف فيبرد الدليل واما
 يشعل البضار الكبير معها ما طرا يشككه
 بالبدون تصعد الى الزهرية لانها
 وقد تصاعد مع البضار دخان فيصعد
 في السحاب فيرتفع بنصف الى فوق
 ان يتي في حرارته والي تحت ان اسلمه
 برده فيحدث من ثمرة ومساكنه اياه
 صوت هوالرعد وثرية الطبقة هي
 البرق او كثرية هي الصاعقة
 وقد يشعل الدخان التلطف بالوصول
 الى كثرية كثرية كثرية كثرية كثرية
 وهو السحاب وقد يمدح احراقه فيمتنع
 على صورة ثوابه او ذنب اوجه
 او حيوان له قرون فيحدث دوران الفلك
 وقد يزل اختلاها الى الارض
 وهو الحرق

يشاهد عند وصوله دخان سراج ملقى السراج يستعمل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب
اقص وهو الشهاب وقد يكون الشهاب غلظه لا يتصل بل يصتق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على
صورة نواير ما قد نبت اوجوا له قرون ورمافيت تحت كوكبه يدوم النار بدوران الفلك المائل
وزيما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زاوية غلظه اذ الدخان والظلم ينقطع اتصال
الدخان من الارض وتزل اشتعاله الى الارض يرى كأنه تينسا ينزل من السموات الى الارض وهو
الحريق (قال وقد تكاثف الادخنة) اشارة الى اسباب الريح وذلك ان الادخنة الكبيرة
المتصاعدة قد تكاثف بالبرد وينكسر حرها بالبطء في انهر يريه فيشتعل ويرجع بطبيعته
فيخرج الهواء فحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كره الدخان ثم يرجع بحركتها
التابعة بحركة الفلك فحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحصل ما وقع في المواقف من الهيا
تصادم الفلك اى تقاربه بحيث يصل اليها احر حره والافلايصور ان ينقطع الدخان مع ما فيه
من الاجزاء الارضية الخفيفة كره الدخان شدة احتوائها لما يحيط بها حتى يصدم الفلك حقيقة
وقد يكون تخرج الهواء المتخلل فيقع في جلب متعدي فغ ما يحاط به وهكذا الى ان يفترق بالجله فيخرج
من الهوا هو الريح بل بسبب دفعه وما الى الية والاصح ان الريح المستديرة الصاعدة والهابطة
فبسبب الصاعدة تلاقى الريحين من جهتين متقابلتين بسبب الهابطة ان ينصلب الريح من جهة
فبسبب النزول فيارضها في الطريق هابطة مساعدة فتدافعها لاجزاء الارض فيتحقق
جزء من الريح بين دافعين الى تحت ودافع الى فوق فيشتعل وتضطرب الاجزاء الارضية بينها فتضطرب
ماتوية الى ان ما شوهد من احوال الريح القائلة للاشجار والمختلطة للسفن من
البحار وما الى من تحريكه بالمدن وماورد من التصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة
بوجوب الرجوع الى القادر المتأخر غاية ما ذكره لوثبت بيان الاسباب المادية (قال وقد صغر ٩)

يشعر العجب الهائل وقوس قزح ما لها من الغيب الهائل اجزاء رشيصة صبغة كالهياض المتكررة
بغم رقيق لطيف لا يستمراد به وقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك القيم نفس القمر لان الشئ
الذي يرى على الاستقامة نفسه لا يشهد ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيصة شبهه لانكسار ضوء
البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صفيح انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك
الصفيح كوضع المضي منه اذ لم يكن جهته مخالفة لجهة المضي فيرى ضوء القمر ولا يرى
شكلا لان المرأة اذا كانت صغيرة لا تودى شكل المرق بل ضوءه ولو ان كان ملوا فيؤدى كل
واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى ارضه فيكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء بين المرق
واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يهبط الى القمر لفرقة شعاع القمر فان الرقيق المطبق لا يرى
في ضوء القوس كاجزاء الهياض المتفرقة في الضوء واكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح
فيستدل بتغيرها من جميع الجهات على الصعود من جهة على ربح تأتي من تلك الجهة ويطلاتها
يغتن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المسببة وقد تضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة
المذكورة احداهما تحت الاخرى وبالعكس تكون الهيئة اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه رأى سبع هالات سما واما هالة الشمس ونسبها باطلعة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر
تخلل السحاب الرقيقة واما قوس قزح فسيه له اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية
شائعة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او صلب مغالم حتى يكون كمال البلور
الذي وراءه شئ ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهها كان
الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصاعدة الى الشمس فادى كل واحد منها
اكثره صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت

في المتصاعدة بالبرد تشتت بطبيعتها
فوجد حركتها الفلك المتصاعدة ووصلها
الى كره الدخان فيخرج الهواء هو الريح
فحدثت ريحان من جهتين فيشتعل بران
فحدثت الريح واما ما في الريح
من اختلاف الاحوال واشتداد
الاحوال بحيث يطلع الاشجار
ويضطرب السفن من البصر مع ان
دجوع الدخان ينبغي ان يكون
على استقامة كالهياض المتكررة
ففيه شئ يدل عليه ولا يشرفوا
من حصر الريح بضاعت الرجوع
من

اليه بين القمر والارض غير رطب دقيق
ايضا متصرفة الاجزاء شفق اجزاء
او ضاعها فينعكس ضوء البصر
من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر
فيؤدى كل جزء ضوء القمر في دائرة
بيضاء تامة او ناقصة وتسمى الهالة
وقد تضاعف وقد يحدث مثلها
للقمر وتسمى الطغاة واذا وقع
مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة
الشمس حصل فيه من انعكاس
شعاع البصر قوس جالبيها الاعلى
اجزاء صعب والا سفلى لرجوان
والاوسط كقزح ويسمى قوس قزح
من

مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمر على تلك الاجزاء ولربمت الدائرة
 فكان علمها تجمد الأرض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث
 انما كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فليل لان ثمانية العليا تكون اقرب
 الى الشمس فيكون المكس الضوء اقوى فيرى حرة ناعمة والسفلى ابرد منها واقل اشراقا
 فيرى حرة في رواد وهو الارجواني ويتولد بينهما كراشي مركب من اشراق الحجر وكدر الظلمة
 ورد بان ذلك يعني ان يتردد من ناصح الحجر الى الارجوانية من غير ان يمد سال الالوان بعضها
 من بعض على ان تولد الكراشي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الالوان الارجواني كثير
 متمايزة واهم ذلك ان يتردد من ناصح الاطلاح على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد ساعدت ٢)
 فذكروا ان القمر قديم حدث على البدر فوسا خالية لا يكون لها اللون لكن قد ساعدت بتركبان
 في سنة ثلث وستين وسبع مائة في خلاف جهة الشرق قوسا على اللون قوس فرح الانها كانت
 اصفر منها كثيرا وكانت حيث تكاد ترى دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشعبية
 واشراقها بل اكتشف وكان ذلك في ليلة رشيعة الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق
 (قال النوع الثالث ما يحدث على الأرض ٣) مثل الانحسار والجلال والسحب الاكثر ان يحضر الأرض
 عمل الحرارة في الطين الزنج بحيث يسحق انفساد رطبه يابس وقد يشهد الله السيل جريا
 اما لقوة مدينة بحيرة او لرضية غالية على تلك المسد بقوة لا بالقدر كافي للتح فاذا صادف
 الحر العظيم طين كثيرا اجتمع ما معه واما على حره الابل يترك طين العظيم فاذا ارتفع طين فيعمل
 الزلزلة العظيمة طائفة من الأرض ثلاثين انشالا يحجر او بل يكون الطين العظيم مختلفا لاجزاء
 في الصلابة والرخاوة فحضر اجزائه الرخوة باليسه والراح ونفوز تلك الحفر بالتردد في جورا
 شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او يغير ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تركب عمارات
 تحربت وقصد يرى بعض الجبال متشودة سافا فافا كانها باقات الجدار فبين ان يكون
 حدوث مادة القوقا يمد تحجر العناني وقد سال على كل صاف من خلاف جوهره ما صار
 سائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الانحسار قد كسر ما اجزاء الحيوانات المادية
 فينبئ ان هذه المعنويات قد كانت في سالف الدهر مشهورة في البحر فحصل الطين الزنج الكثير
 وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال ويكون الحفر ما يذهب بالسحاب تقتضيه كالسيول
 والراح ومن منافع الجبال حفظ الانحرة التي هي مادة المعادن والسحب والبيون فان الانحرة
 تنفس عن الأرض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يستد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الأرض ٧)
 قد يضر من جزء من الأرض حركة بسبب ما يغير كتحريكها فحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك
 اذا تولد تحت الأرض بخار ودخان وريح او ما يابس ذلك وكان وجه الأرض متكاملا صديا السلام
 او مضيقا جدا وحاول ذلك الخروج وراية كن لكشافه الأرض تحرك في ذاته وحرك الأرض
 ودر ما يثبتها لقوة وقد ينصل من كبر حفره واصوات هائلة لشدة الحماكة والمساكة وقد يجمع
 منها دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الانحرة وغلا يكون
 في الصلابة لثقل كثافت وجه الأرض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة انما حشرت فيها آثار كثيرة
 حتى كثر من انفس الانحرة قلت الزلزلة بها وقد يصير للكسوف مينا للزلزلة لفقد الحرارة الكثنة
 عن السماع دفعة وحصول البرد الحار في رايح في تجاوب الأرض بالصيف بفتة ولا شك
 ان البرد الذي يمرض بفتة يعمل ما لا يطفئ النار من ريج (كان وربما يقلب البحار)
 اشارة الى اسباب البيون والابل والقنوات وذلك ان الانحرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت
 كثيرة وتقلبت برامها الشئ منها الأرض فان كان لها عند حدوث منها البيون الجارية فيجري

٢ مثل ذلك القمر في ليلة رشيعة الجوالا
 انه كان اصغر كيف الالوان قريبا
 ٣ قد تعلم دائرة من
 ٤ قد صادف الحر العظيم طين
 كثير لرائته فينفقد جريا وتحقر الراح
 واليا اجزاء الرخوة فتبقى الصلبة
 مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تركب
 عمارات تحربت ومن غير ذلك ثم
 اصلا يها في فيها الانحرة ولفته
 تسنها بانكسار السماع تبقى عليها
 السيلج والامداد فتكون المصادف
 والسحب والبيون حق

٧ قد ينحسر فيها بخار ودخان
 او نحو ذلك ووجه الأرض متكاملا
 فيحرك ويحرك الأرض ودر ما يثبتها
 فتنصلد الزلزلة وقد يكون منها
 نار حمرقة واصوات هائلة من

٨ ما فتنين الأرض صورا جارية
 ان كان لها عند الاقراكة وربما
 يفتقر الى ان يتكشف عنه نفل القرب
 فيظهر آبارا وقنوات جارية وتتلو
 والامطار ارضاها في ذلك
 جق

في ان ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية نلون حنية على حدس وتجربة وربما يصير بقيا بقية في بعض الانحاء لمعونة القرآن وله لا يمتنع كونها بسبب اخرون بعض ما ذكروا من الاسباب فانهم ينظر الى تأثير من القوى الروحانية وفيها يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امرا الرياح والامطار ما يشهد بان لامور الله ولا تخاف سواه عنه

٧ في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث لما المقدمة في المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصرفة بالاجزاء جدا فتأملت بقواها فتكسرت سورة كل من الكيفيات الاربعة حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الشكل هي المزاج واعتبر تصرف الاجزاء لان تأثير الجسم وان لم يكن بدون الملمسة الاله في المستخرج بالمانسة وهي تتكرر بشكل السطوح التابعة لتلك الاجزاء والمراد بالعناصر اوصافها اذ لا مزاج عن البعض عند الجهور فلا بد من الكون والفساد ليعصل التلوي بالقوى الكيفيات عند الاطبايو الصور الوجعية عند فلاسفة حيث اجتوها وطلوها الكيفيات واسطة في ضلها لانها تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشيء مغلويا عن شيء فلقا عليه وان كان على المناقب كان المغلوب عن الشيء غلبا عليه وبالفكرس واوردته على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معدلات والمؤثرات مغلق موجبا كان ليكون الاعتناء والزمومة

على الولا اضروية عدم الخلاه فله كلاجرت تلك المياه التي انبأ الى حواصنها هو اداء بخار آخر يتولد بالبر والمائل هناك فينقلب ما يابسا وهكذا الان مع مانع يحدث قسمة او على التدريج وان لم يكن تلك البخيرة مدد حدس السيون الزاكية وان لم يكن البخيرة كثيرة بحيث تخلق الارض فاذا اذيل عن وجهها مثل القزب وصادقت متفاداة تحت اليه حدثت منها القوتان الجبلية والابواب بصحب مصادفة المدد وقدرته وقد يكون سبب السيون والقوتان والابواب والسطوح والفلوج لانها تزداد رياتها وتنفص ينقصها (عالم ثم انهم يستقون ٤) يعني ان ما ذكر في الآثار العلوية أي في القوى الارضية والسفلية أي التي على وجهها وتحتها كما هو رأي الفلاسفة لا للتكثير في العالمين باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المتناويع ذلك فلا فلاسفة قسموه قوتانها كقولنا مبنية على حدس وبخيرة وشاهد لها كما يرى في الجلم من تصاعدا البخيرة وتناقصها وقوتها طرها في الجبلية الشديدة تكاثف ما يخرج بالانقاس والتجميع وفي المراتب من اختلاف الصور والالوان وانما كل الانقاس على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا واشتبه من الجارب والمصادفات فيبدل على الجهاد تلك الآثار الى ما ذكرنا من الاسباب وقد يضم اليها من قرأنا الاحوال ما يفيد البقية الحاسي ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين البعض دون البعض واعتبروا ايضا بان لا ينع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون لها حيل يتويع على متعددة وان يكون صدره من البعض العليا وعن البعض اكثريا وبان في جهة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس في بانه غيرهم السببية بل ينظر الى انضمام قوى روحانية لولها لما كانت كافية في ايجاب ما على اسبابه فان من ارباع ما يقع الانشاء العظم ويختلط المركب من البحار وان من الصوامع ما يقع على الجبل فيذكر وعلى البحر فيغوص فيه ويبحر بعض حيوانه وما ينفذ في الحاضل فلا يفرقه ويذب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكبرس ولا يفرق في الكبرس الا ما يفرق عن الدوب وبذبح ضبة الزوس ولا يفرق ارض وان من الكواكب ذوات الانذاب ما يبق عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكتفي فيها ما ذكر من الاسباب المدية والفساحية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية وقد توارى في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شأن السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يبرز العقل بانه ليس صادرا عن النبات والجر بل عن خالق القوى والقدر وسعت غير واحد من النفسة انهم اذا سافروا في الصيف اصعبوا واحدا من الكثرة يقوم باسعمال بعض تلك الاجرام متبلا متضرعا في انشاء ذلك الخلق بصفاته وتعالى على طريقتهم وله رايته عظيمة وزلال الشهوات ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باسئال المطر فيصنع سحابة قدر ما يظن اولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسيروهم اذا سلروا وقفت اذا وقفوا وترجع اذا رجسوا وربما تستعملهم فرقة اخرى معهم سحابة تقيهم ريح الى خلاف جهته عند الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار الموصولات واما حديث التباث الذي ينفع به التقيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابتها فتهشوا ولعمري ان التصوص الواردة في اسناد اشغال هذه الآثار الى القادر المختار طاعة وطرق الهدى الى ذلك واضعة لكن من لم يعمل الله له نورا في من نور (فان القسم الرابع ٧) شروع في ارباع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج وانقسامه ونسبة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلاثة للترج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبنى على قانون الفلسفة ونما ذكر في تفسير المزاج طريق التفرع على طريق التدرج بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر الخمسة المتصرفة بالاجزاء

أو يختار ليكون تجري المادة أو بان
 التكمير سودة الكنية وهو يحصل
 بنفس الكيفية المضافة كما في استخراج
 الشدة الحرارة بمادة بل بل قار
 بل أقل حرارة اجيب منه في جانب
 الاخر مع القطع بمحدوث الكنية
 المتوسطة حيث لا سودة تسمى
 انكسار سودة البرودة كما في امتزاج
 الماء البارد والماء الساخن ان ذلك
 ليس يا فعل والافتصال بل زوال
 الكينيتين وحسب المتوسطة بسببه
 مقا في ازم منه في المزاج وان جعل
 التكمير سودة الباردة في احدت
 الحرارة في الماء يظهر ان ليس بغير كون
 الفاعل صورا البسيط المبرجة
 ولا شبه بصورة له صورة المائية
 بتوسط الحرارة العارضة قال صورة
 كل من العناصر عمل في مادته
 بلذات وفي غيرها بتوسط الكينية
 نابعة من كينته او حركته فليدة
 او فعلية ومادة تتفعل كذلك بلذات
 بلانهم ما يلزم اشتائين يتفاعل
 الكينيات انفسها من افعال فعلية
 وقيل انفعالية قال فيسبل نحن نعلم
 قطعا ان التكمير عند الامتزاج هو
 حرارة النار وبسببه الماء مثلا فلتسليم
 معنى انها تتقدم وتقدم بواسطة
 واما الذي تأثر بتغير من كينته الى
 كينته فهو المادة لا غير كما لا يتبع
 انفعالها في كينته فليدة لا يتبع
 فعل الصورة في كينته الفاعل بل القطع
 بل صورة الماء مثلا انما كينته بسببه
 النار وطولته لا يبرده والماء بذاته
 الكينية بمثلها في كل عمل مركب
 او بسيط بحيث لا يذات الا بالمعد
 ان لو كان هي الكينيات النصرية
 بسببه وكانت الشبهة في الحس لفرط
 فعل وانفعال ولم تتحقق كينته
 وحدانية به يستمد المركب بضان
 صورة ارض عليه

بأنه التكمير سودة كل من كينتها الأربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة كما يحس بعد
 ذكر اجزاء العناصر وافتقارها وكينتها في ذلك فثبت حسن انتظام اللفظ ووضوح
 المعنى فان قيل اي حاشية في ذكر المتوسطة قلنا الاختيار من تواجد المزاج كالأولان والطول
 والمزاج لان معنى المتوسط ان يكون الاثر في كل من الكينيتين المتضادتين مما يتأثر به جسي ان
 يستخرج القياس الى الجزاء فيكون يستخرج القياس الى الجزاء كذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر
 الشبهة على ما سيجي من معناه في الحقيقة دون الاختيار ولو ذكر بدلها المتوسطة فكيف وحسن التصديق
 وصوابها في سببها القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كينته تحدث من تفاعل كينيات
 متضادة موجودة في عنصر متضادة الاجزاء لنفس كل واحد منها أكثر الاجزاء ان تفاعل
 بقواها بعضها في بعض حدثت من جعلها كينية متشابهة في جعلها هي المزاج فلا طر يق
 للتريق معهما الطريق التفرع ويحدث عارضة اثنى قوله ان تفاعل الخ ان كانت صفة
 العناصر وقع تكرار لاجزاء الخ وكان قوله هي المزاج اجتنابا لا يربط بغيره الا بان يجعل صفة
 كينية متشابهة في ذلك الحد في الحد وان جعل الطرفين متعلقا بغيره يحدث كالأولان في مرض
 الجزاء اجتنابا لمعنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعل الخ اخذ في طريق التفرع بعد تمام
 التفرع واستند التفاعل في التفرع الى الكينيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة وفي التفرع على
 العناصر بواسطة القوى التي هي الكينيات والصور والذوات على ما هو اقرب الى التخصيص الفلسفي
 فان قيل فيدخل في تعريف تواجد المزاج قلنا وكذلك ادراجنا الشرطية من تمام التفرع
 لان اجزائها بتوسط الكينية تصير لها ما يفسر به المتوسطة نصف على ما سيجي ان شاء
 الله تعالى لم لا يدرى الموضع الكلا في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج وتصيرا راء العناصر
 لان تأثير الجسم وان امكن بدون الماسة كافي في تفتيت الشمس لارض وجذب المتسايل
 الحد بل لكن الانخفاض في نه في الامتزاج انما هو بطريق الماسة وهي تكثر يتكرر السطح
 الحاصل يتكرر الاجزاء الحاصل تصغيرها وكلما كان تصغير الاجزاء اكثر كان الاقتراح اتم ومهم
 من جعل الماسة شرط في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فاعطى للقطع بان نار
 الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط التجاورة ولو توسط او بسائط فليست يتفعل الا بعد
 انفعال القريب القابل للاتصال ويحدث فاعطى في اجده هو المتوسط بما استفاد من اثر القطع
 بان متفرقة الجسم المتجاور لاهواء المتجاور لتسار انما هو بسببه انه هواء فلا يكون ان تأثير دون
 الماسة والجواب انه يجوز ان يكون المتسايل هو الجهد دون اقرب في تأثير دون الماسة كما في
 تفتيت الشمس لارض وجذب المتسايل لمعنى الكينيات التي لا بد في حدوث المزاج من العناصر
 الارضية لان كل منها غالبة لا يتم بدونها التكمير والانتكاس وحسب الكينية المتوسطة
 المتشابهة والهاذير المركب من الماء والارض لا يتوزع على آثار الامزجة الا بعد تفاعل في اجزاء
 وحرارة فوق ما في الهواء فلي هذا لا بد في تفتيت الجزاء لتسار من اكون والفساد لا يبرز
 من الاثر الا بالفلسفة والظاهر وبمعظم على انه يجوز حدث المزاج من احتكاك بعض العناصر
 فانها اذا تصرفت اجزائها جدا واختلطت حدثت لاجزاء وحدت ايجابية المتوسطة
 الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمفعول هي الكينيات الأربع في اطار الطيبا ثبت
 عند الصور اربعة واما الالفة قلنا اجزائها بامتنع من الادلة جعلوا التفاعل هو الصورة
 بتوسط الكينية التي لمادتها بلذات كثره النار والارض كثره الماء ومعنى فاعلها ارتفع
 مادة التكمير الاثر في كينية التكمير سودة كينية الاثر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من
 مراتب تلك الكينية وتحدث من مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلا
 لا يجوز ان يكون هو المادة لان شأنها القول والاتصال ولا كينية لان تفاعل الكينيتين اي كمن

كل منهما سورة الاخرى ان كان مما لم ان يكون الشيء مقلوبا عن شيء حال مسكونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بل تنكسر سورة الاخرى ثم يتكسر منها لزم ان يصير المقلوب كمن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مقلوبا عنه وذلك ان المتكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا مع واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا تنكسر سورة الهول الباردة برطوبة الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء وتعود ذلك واعتبر بان ما ذكر مشرك الا لزم لان في الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون مما يلزم كون الشيء غالبا مقلوبا عما لان الكيفية كما انها غالبية اذا فرضناها الكاسرة فكنا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشبيهة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبطتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فلزم صيرورة المقلوب غالبا وانكسر ولنظروا بطلان هذا ولزم كون المقلوب مضادا للقطر وشرطها اقتصر في المواقف على الشيء الاول فقال الصورة اما فصل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التأثير فلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار ليقبال الاعتراض مدحوخ بوجهين احدهما ان القول بفا عليه الصورة يجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معانات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المطلق بطريق الزويم عند الفلاسفة لتتم الفاعل والقابل وبطريق المادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وحيطا على الغالب والمقلوب وتأتيهما ان المتكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورةها لانفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لسورةها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء الضارب بل بما حار هوافل حرارة واذا كان كذلك فلا يمنع ان تكون الكيفية المتكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبة والمقلوبة في شيء لا نقول فمع بعض القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار الصور وههنا اعتراض آخر وهو انه بعد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة مسكما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المادية لا تنكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فصل وتفاعل اى كسر وانكسار ليلزم وجود سورة كاسرة بل تسند المادة بواسطة اجتماع المائتين لزال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فله لاسمى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او ضعف بحسب اختلاف الاعتدال واما الزراع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة التشارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار فلنستفقد ظهوره ليس بل لزم ان يكون الكاسر للكيفية بصورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصورة متنازع المزاج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة الملية بتوسط الحرارة الخارجية لان من قواصدهم ان سورة كل عنصر تفاعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء وحرارية تكملة كالحار والبرودة وانفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تفاعل بالذات من صورته وتكيفية الذاتية او العرضية الفعلية والاعتصالية من مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفصال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعلية من احدى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الاعتصالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الاعتصالية من الرطوبة واليبوسة فان قيل

أن كان في الغاية خطه فلا خطه في أن التمثل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وروية الماء وكذا التوافق فلما لم يمتزجها تزل ولحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير ولا يمتزج انفصالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتزج فصل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة لقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر بوسدة النار برطوبة لا ببرودة وصورة النار تكسر برطوبة الماء بيوستها لا بحرارةها المربع ان معنى تشابه الكيفية المراتبية في الشكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للزوج مماثل للحاصل في الجزء الاخرى تساوي في الحقيقة التوضيحي غير ثابوتا بالاصل حتى ان الجزء الثاني كالجزء الثاني في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضى اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء المتزاج وكان التشبه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات المتصرفة الباقية على حالها بحيث لا يمتزج عند الحس للمساكن هناك فصل وافعال ولم تتعق كقيمة وجدانية بها يستمد المتزاج لفيضان صورة معدنية انشائية او حيوانية او نفس انشائية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ويمحوه بين المناصر لا متزاج لان الامتزاج هو اجتماع المناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المشابهة والتركيب اهم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يحصل مرادنا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في شرح الضائقين من ان معنى التشبه في جميع الاجزاء ان يستخرج بالقياس الى البارد ويستعمله بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توازن المراج في غير منه فمتألفا لصريح المثل وهو صحيح التعلل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والذكر في كلام القوم (قال فلا بد من استعانة المناصر في كيفياتها جيدا) قد عرفت فيامضي ان الكون والفساد تبدل في الصورة الترميمية المناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستعانة لتبدل في الكيفيات بان تزل كقيمة وتحدث اخرى مع بقاء الصورة والافعال في ان القول بالمرزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة لمشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة منبني على جواز استعانة كل عنصر في كيفة الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الثاني من المتزاج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء الثاني والهوائي والارضى على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون ويرور ولا يورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استعانة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادئ علم الطب والحكمة الى الانبياء لكونه من فروج الطبيعى واصول الطب فيحي مهلا ورد بان جواز الاستعانة في لوازم جواز الكون والفساد فيباه في الكل بيان لجواز الاستعانة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة وحدث اخرى انما يكون عند تمام استعانة المادة وهو امر حادث يشتر الى ثمان فلا بد من تغير واقع على التدرج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فحين ان يكون في الكيفية بان يتغير فتنصف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا يمتزج بالاستعانة لانغير الكيفية من الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستعانة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور وتوضيحي لم حدوث كيفية متوسطة لمشابهة في جميع اجزاء المتزاج استمداد بذلك لقبولها وهذا نفس الاستعانة اعني زوال الكيفيات المتوسطة في الاجزاء المتصرفة بحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصرفة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة متصرفة صراحة كقيمة (قال ثم التزم بغيره لاول المراج الثاني) اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصرفة للركائز كترانج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت

٢ خافوه كما في الذهب من الزئبق
والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه
صور البسيط على ما يظهر بالقرع
والاتباع لا الصور الصارفة على
الركبات باعداد الكيفية المراتبية

ان حركاتها حادثة من انكسار الكيفيات بدور البسيط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر
 بالمرح والابتنق فلما اذا وضاع فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي قاطر وارضى متكلس
 واما اذا جعلنا حدوده بواسطة الصور الثورية للركبات بانته الكيفية المراجعة الاجزاء الممتزجة
 فيضات صورية توحده عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها
 وكيفية تها تحدث كيفية توحده متناهية في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزينية
 والكبريتية فلا يدخل في الصريف لانها من تتحد من تفاعل العناصر فتوحدها الى صورها او
 كبريتية سا (قال فالمرآج نوع آخر) قد علم عاصم ان المرآج كيفية طواسة متوالت تتوالت سابقا
 العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة
 العنصرية وهي باقية على صورها الثورية وانما استحال من كيفية تها الصرفة الى الكيفية
 المتوسطة وهذا رأى جمهور المتأخرين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة
 بعد الممتزج سارية في جميع اجزاء الممتزج لم ان تكون النار مثلا مع الصورة الدارية متحدة بالصورة
 الذهبية وجاز: تكون المرآج من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة العنصرية في
 الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط لباقة مشتركة بالمتزج ثم ههنا مذاهب اخر
 فاسد الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كبريتية تها وانما تحس بالكيفية المتوسطة
 لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم يشاء العناصر على صرافة كبريتية تها
 عند تماسها معلوم قطع الا ان المرآج العناصر وتفاعلها فداري بها ان تتفاعل صورها
 ولا يكون واحد منها صوره تها الخاضعة وليس حينئذ صورة واحدة فيصير ما هيول واحد وصورة
 واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطة بين الصور المتضادة الباسط ومنهم من
 جعلها صورة اخرى فتوحيات الى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الالهيان ورد
 بوجهين احدهما ان تضاد الصور سواء كان على وجه الانكسار او ازال بالكلية اما ان يكون
 لها اولى التوافق وكلاهما فاسد لسار في الكيفيات ولا يميز ارب يصل الفاعل ههنا هو الكيفية
 كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اعني الكيفيات وتاثيرها
 انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتضاد والافراط والافراط والافراط بل يحكم القرح
 ولا يبق (ط ثم المرآج) بين حقيقة المرآج وكيفية حصوله وهذا بيان لقسمه بحسب الاعتدال
 الحقيق اوله ارضي والخارج منه كيفية او اكثر وقد سبق ان المرآج كيفية متوسطة بين الكيفيات
 الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسبقت قري باعتبار كونه على مبادئ الضيقات
 على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والوقوع اسم الماهود... تخبر من آخر من حيث هو آخر
 فالمرآج ان كان على حدائلي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فبذلك حقيق ولا فغير
 مضطرب والقوى في مقادير القوى لا يتوزن المتساوي في مقادير العناصر بلوز ان يكون عنصر
 مغاوب في الكيفية قريبا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القوانين انشأ في بانته حيث قال
 الاعتدال ان تكون الكيفيات المضادة متساوية متقابلة فزعم الشارح ان تساوي مقادير
 للكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي السوادين مثلا في اقدو عبارة
 عن تساوي محلهما والله دم اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بلتتاع
 وجود هذا المثل لتساوي هويل عناصره الى احدها فلا يتحقق الاجتماع بل يحصل
 للفعل والاتصال وتساوي الهويل لا يمكن بدون تساوي مقادير اجرام العناصر ههنا
 وتساوي كيفية القوة وضعفا اما الاول فانه ذكر ان الطالب في الكيفيات البسيطة لا يلاحظ
 واما الثاني فلان البيل يختلف باختلاف الكيفيات ايضا فلما قد تهاون الصورة لفرصتها

٢. من الكيفيات المتوسطة حاصلة في كل جزء حتى الباسط وهي على صورها دون كبريتها وقيل وكبريتها وانما تحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من التوحيات من

٣. ان كان من قوى متساوية المتأخر في متدل وقد يدعى انشاعه بناء على ان لا تفسر على الاجتماع سوى شدة احدى القوى من

في احداث الجبل وقد تداومها منه فان الماء المبرد يتلج اصيل الحكمة من الماء المصن بالبار
 غلاب في المبتدل الذي يتبع وجوده تساوى موله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قل ونسار
 من هذا الاعتدال لم يخصص في ثابته ولم يدع احد من الانحصار كيف والمعدل الفرضي
 الخارج عن هذه العناصر على ما سيجي خارج من هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولاً فلان المفهوم
 من مفاد الكميات مراتبها في الشدة والضعف لا اعتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب
 مفاد اجرام العناصر ولما تباين فلان كميات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا
 حراراتها اضافية برودة الماء مثلاً فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى
 كمياتها حتى يكون الحكم بمتساو وجوده بناء على تماهي الاجزاء في الافترق بسبب اختلاف
 الجول واما الثاني فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثانية صريح في كلام
 القنون متصلاً بكلامه في هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثانية الخارج
 عنه قادحاً في هذا الانحصار وهذا اظهر من ذلك جوج ذلك احد الاقسام الثانية الخارج عن هذا
 الاعتدال اعني الحقيق (قال وهو مخرج) يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والافعال
 حاصلًا بسبب اخر غير علية الكميات كان يكون حدوث الجزء انساني تحت الارض مثلاً
 ففي كل منهما ما صاحب من الجبل الى غير نفسه (قال) وكيف يتبين غير متضادين فيخصص في ثمانية
 يشير الى انه لا يمكن الخروج من الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعاً او بالبرودة والانبوسة جميعاً
 لان دليل عن حلق الوسط الى الحرارة وتلاصقه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور ذلك
 زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يطيل ما قيل يجوز الخروج بكميات ثلث بغيره على الاقسام
 التامة لربما اخرى هي المزايا الحار البارد والطلب واليابس والمزاج الرطب اليابس الحار
 او البارد نعم يخصص ذلك لوضوح في المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بل يزيد جرم الحار
 والبارد جميعاً او الرطب واليابس جميعاً (قال وقد قال المعتدل) ما مر كان هو المعتدل الحقيق
 مشتق من المعتدل بمعنى التساو وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة
 الطب مشتق من المعتدل في القسمة وينبغي ان يلقى به ويكون انصب بفضله مثلاً فان الاسد
 انصاره وكمياته القسط الذي ينبغي له والبق بجمه ويكون انصب بفضله مثلاً فان الاسد
 الحار والاقدم وثمان الاربع الخوف واللين فليكن بالارض غلبة الحرارة وبالنار غلبة البرودة
 وهذا الاعتدال يمرض به ثمانية اعتبارات لان ثمانية المزايا كونه بحسب اقسام
 المطلوبة من العناصر من التساو او من النقص او من العوض وكل من ذلك يعتبر اما بالتساو
 الى الخارج اعني النوع من اقسام الاعراض والصفات الساتر الاستناف من ذلك النوع والنقص
 الى سائر الاعراض من ذلك النوع والتساو في سائر الاعراض من ذلك النوع وما ينقص
 الى الداخل اعني النوع من الاعراض والصفات العامة من الاعراض والنقص
 الى العامة يمرض به من الاحوال وكذا النوع مثلاً ايدين الانساني مرتج مو لين من حيث انه
 انسان من مزاج اي نوع فرض يتبعه تغير او قد اختلف الاعمال المختصة بهذا النوع
 وله مراتب متحدة فيها يخطط في افراط وتقرير بغيره اربعة المزايا قطع بان يابس جميع افراد
 الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج من المزايا فلو كان الانسان من حرارة لا تزيد
 على عشرة ولا تنقص من عشرة بل تعدد بينهما فافازاده على عشرة لم يكن المزايا الساتر
 بل فرما اذا غصت من عشرة لم يكن الساتر لان المزايا تكون هناك ولوسطه بينه وبين الطرفين
 اعني الا فراط والتقرير على البقي من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان
 ويصنف افضل امزجة الانسان والافعال الى الاعتدال الحقيق ويوجد في شخص في غاية الاعتدال

٩ والا فغير معتدل وذلك يخرج
 عن انساوي بكمية متن

٨ كما يتوفر فيه على المرتج القسط
 الذي ينبغي له من الكميات والكميات
 نوعاً او صفات او شخصاً او عضواً
 بحسب الخارج او الداخل بمعنى
 ان الانسان مثلاً مزاجاً هو البقي
 الامزجة به بالنسبة الى سائر الاعراض
 مراتب بين طرفين احدهما اقربها
 الى الاعتدال الحقيق وكذا لقوى
 بالنسبة الى سائر الاعراض والى افراد
 وزيد بالنسبة الى سائر الاعراض
 والى احواله والقلب كذلك فرض
 مزاج النوع يشقل على امزجة
 اضافية والنصف على اضافية
 والنقص على احوالية واعتبار
 العضو انما هو من جهة ان الطب
 يتغير بالبدن والاعراض والافعال
 يراد كالانسان ينبغي ان يكون له
 اعتدال وان الفلن واعتدال
 الشخص يعتبر بحسب كادوى
 اعتداله حتى يحصل من المجموع
 ما يقرب الى الاعتدال الحقيق ولا يخاف
 في انه ليس هناك امزج اجزاء
 وحصولي كيفية واحدة فكيف مجرد
 وضع اضافات او كميات لجميع الاعراض
 من حيث تأثر بعضها من البعض
 مجرد بالضرورة من غير مزاج متن

من صف في غاية الاعتدال في من بلغ فيه التواء غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بان شاع وجوده لكنه من وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد فيجبه الاطباء فاستورا في س الى سائر الاشخاص وكذا الفرق مزاج خاص هو البقي من حيث انه ترى من اربعة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج الشخص منها لم يكن تركها بل منصف آخر وه واسطة هي البقي من اى فرد عرض من افراد الفرق هي افضل اربعة النصف وان لم يلزم ان تكون افضل اربعة النوع وكذا زيد مزاج هو البقي من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من اربعة افراد ذلك النصف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا مصححا لا خافا فان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شلب غير مزاجه وهو شوح اوصى او كحل ولها طرفا افراط ونقصا لا تنعدم ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا مع اختصاصه بمرزاج معين وبعدها واسطة اذا حصلت زيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذي في ذلك الوقت اصح لاضافة من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا قلب مزاج هو البقي من اربعة سائر اعضاء البدن من عرض له طرفا ان اذ عليه وزها لم يكن القلب واسطة اذا حصلت القلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون ان عليه فقلده ان عرض مزاج شوح يشغل على اربعة اصنافه لان عرض الصف بعض عرض النوع و عرض مزاج الصف يشغل على اربعة اشخاصه و عرض مزاج الشخص على اربعة في حاله وليس مزاج العضو داخل في العرض والتقدم لا نسا ما خونة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة والباردة والرطبة والجافة فيسجل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل الضوئ من انواع الكائنات مشغل على اصناف مختلفة على اشخاص فينبى ان يعتبره اعتدال عرض وصفى وشخصي كل منها فليس الى الداخل والخارج دون ان يميل فيها برأيه مقابلها فلما لم الا انهم تفكروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجا عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار كافي واعضائه وتعاد لها في المزاج بل تكون حرارة ماعومار منها القلب تعادل برودة ماعومار يرد منها الدماغ وبرودة ماعومار يس منها كالعظم تعادل رطوبة ماعومار منها كالعبد بحيث اذا انسب جميع مافي البدن من الحرارة الى جميع مافي من البرودة كان قريبا من التواء وكذا الرطوبة مع اليوسة وبالجملة يكون الحساب من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا بد ان ليس ههنا احدى في مزاج جهة البدن المبرر عنه بل مزاج الشخص اختلاط اجزاء الاعضاء وصفها وناسها وكذا مجرد وضع واضافة البعض الى البعض او كيفية البعض في جميع الاعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد التماسه من غير مزاج واختلاط الاعضاء في جميع الاعضاء من هذا الاعتدال (٩) يعنى الاعتدال العرضى المسمى بعصب الدم ينصرف في غاية لاه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احدها يفيض او يرد او لا يس ولما يكيفين غير متضادين فيكون احدها ورطب او ايس او اريد ورطب وايس واعتراض الكاشي في شرح النفس بان المزاج من هذا الاعتدال يكيفين متضادتين يمكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليوسة ولا يلزم من ذلك كون التضاد بين فالتين وسلوطين صا في التلوج عن الاعتدال الحقيقى لان المتبرعة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لاهى الاخرى وانما ذلك ظاهري وانما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او كليات او الكليات الاربع جميعا والاولى في اقسامها من ضرب اربعة احدى الكليات مع حفظ التسمية

ه ايضا ينصرف في غاية على قياس الحقيقى واعتراض بان الخروج بالتضاد يمكن ههنا بان يدا او ينقصا على القدر اللائق فيجوز الخروج بكيفية او بكيفيتين او كليات او اربع بحسب الزيادة والنقصان جميعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللائق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تلحق بالمزاج وكذا بين المتعلقتين فادلت النسبة بمقولة الاصلية في السؤل وادت المقادير او تنقصا اذا كان اللائق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثني عشر او ثمانية والبرودة ستة اربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احدى عشر فهو اريد ما ينبغي لآخر او ثلثة عشر ظهر لا يرد لم لا يد ذلك في الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد اخر وايضا من اعد له احواله ومزاج ماعومار ورطب والعكس اذ ليس هناك كيفية مشددة تنق مع حفظ التسمية

في اثنين اعني اربعة والخصان والثاني اربعة وعشرون فسمان الكيفيتين الخارجيتين اما الحرارة
مع البرودة اوسع الرطوبة اوسع اليوسية واما البرودة مع الرطوبة اوسع اليوسية واما البرودة مع اليوسية
فهذه ستة نضر بها في اربع حالات هي ثلثة الكيفيتين وخصانها واربعة الاولى مع خصان
القياسية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون فسمان الخروج اما الحرارة مع البرودة والرطوبة اوسع البرودة
واليوسية اوسع الرطوبة واما اليوسية واما البرودة مع الرطوبة واما اليوسية يصبر اربعة نضر بها
في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث وخصانها واربعة كل من الثلث مع خصان الآخرين
وخصان كل مع زيادة الآخرين والاربع ستة عشر فسمان على عدد الحالات المركبة اعني زيادة
الكيفيات الاربع وخصانها واربعة كل منها مع خصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة
وفي ياد كل اثنين مع خصان الآخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاضلتان واما النقصتان واما كل
من الفاضلتين مع كل من النقصتين والمعتز قد اخذ يحسن هذه الاقسام فبعض الاقسام المركبة
ثلثة وستين فاستوفها العلامة الشيرازي فثمان ثمانية اربع بن سني هذا الاعتدال هو ان يتوفر
على المخرج من كليات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو البقي بماله والنسب بغيره اعني
ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة ثلاث اقسامه على الوجه الافضل الاثني وكذا الرطوبة
واليوسية فمادت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير
الكيفيات مثلا اذا كان الاثني بالمخرج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة
الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذ كانت الفاضلتان فصارت الحرارة ثلثي عشرة والبرودة
سنة او انقصت ففصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال بقي لانه النسبة وان صارت
البرودة سنة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بل كيفيتين بل البرودة
فقط اذا المراج يصار اربعة ما يقبلي الاخر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الاخر خارجا عن الاعتدال
بالحرارة حيث صار آخر ما يقبلي وكذا في الرطوبة واليوسية والحاصل انه اذا كانت النسبة
الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على النصف
نقصان البرودة فن نصف ولامع خصانها على النصف زيادة البرودة على النصف وكذا
الكلام في كليات العناصر فلا بد ههنا ما يد من الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساو
العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالنقص الحار والبارد جسيما بل بزيادة آخرها على الآخرين
وذلك لان المعتبر ههنا نسبة من كليات العناصر كالضعف والنصف مثلا فغير النسبة لا يتصور
الاختلاف ما ذكر في النقصان فكل من لا يبعد الخروج بكيفيتين المتضادتين من الاعتدال
النقصي بالنسبة الى النقصان بان يخرج من رايه اوسع اوسع من اعدل احواله ومزاج
دماخه ابرد ورطوبه وبالعكس فكل من يخرج من هناك كهيئة متوسطة يحكم ببقائها مادامت النسبة
محفوظة وان كانت الفاضلة في كلياتها (قل واختلطوا في اعدل البقا ٧) قد اخذوا على ان هذا الاعتبار
الانواع كان القليل الارضية اي الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لا مطلق
لنفس الناطقة الاشراف فلا بد ان يكون في كلياتها اقرب الى الوحدة الحقيقية وابتعد من التضاد
والكثرة ولانه احوال الانواع الى الافعال الثلاثة التي تعين على بعضها الحرارة كالبعض
وعلى بعضها البرودة كالاسماك وعلى بعضها اليوسية كالخفاف وفي بعضها الرطوبة كالادراك
واختلطوا في اعدل الانصاف بخلاف اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء
اي الموضع الموقر لصلل الهار وذلك لقلته احوالهم في الحار والبارد تساو وي لهم وهما هم
واما في البس منهم فهدى اوسع الشمس تولد من تحت رأسهم بسرعة للقدر في موضع
من ارضها في الميل اعني البعد عن كليات التهار اسرع عند الاعتدالين وايضا عند انقلابين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال
ابن سينا خط الاستواء اشد احوالهم
في البارد والحار ولا يضر كونهم دائما
في المساحة او اقرب منها لانها
لسرعة زوالها قبل ان تنكبه ولا كون
اشتائهم مثل صيف البسلة التي
هر منها ضعف الببل الكلي
في مساحته الشمس مع انه في غلة الحار
بلوا ان يكون ذلك لقلته اشد
على الببل الى قرب من الضعف
بخلاف خط الاستواء فانه ما يساوي
فيها في غلة البارد والحار او يكون
احصل خط الاستواء للملحوا بالحار
لم ينشأ امر جهنم من حر المساحة
واستبردوا الهواء حسن الشمس
في الغلب فغير خواص الاعتدال
والجواب ان الشبه بمعنى عدم طريان
تغيره منه لانه اقرب من الاعتدال
الحقيقي هو ما هو المتنازع وقال
الاكثرون هو الاقليم اربع الما شاهد
فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج
الذي لا كان الى الاعتدال الحقيقي
اقرب والى الواحد الذي هو المبدأ
السب كان بغايته الكمال عليه
اجتناب خط الاستواء لبعده من ذلك
وهذا وان امكن استناده الى اسباب
ارضية الاله حدى يكاد يتبعه
الجزع كيف لا ومعنى عبارة الانايم
وكثرة التورب فيها على الاعتدال
فكان منها اوسط التوالد والعمولة
فيه او فركان الى الاعتدال الحقيقي
اقرب وعن النجاة والاحترق
ابعد ثم لا يراى في بقعة اعدل
منها يتأق من الاسباب الارضية
بق

ولاشك فيهم شديد البرد لان الشمس لا تدمع عن معظمهم كثيرا فلا يظلم تنفساوت بين صيفه وشتائه
ومع ذلك قد عكس على منها قصيرة وهي شهر ونصف للمصر من كون الفصول هنا كمنجية
فاشخص لانسانهم عن بعد كثيرا بل من قرب من لخاصة فهم دائما منتقلون من ساحة متوسطة
الحايتا بها فكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الزاوي بوجهين احدهما
ان الشمس تسامت و دسم في السنة مرتين ثم لا بعد عن المساعة باكثر من ثلثة وعشرين
جزأ ونصفا على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المساعة او في القرب منها فتكون حرارتهم
مفرطة لان قرب المساعة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء يخرج الهواء
عن استمداد التسخين معضن جدا فهذا اولى وجوه ان مسامتهم لسرعة زوالها اقل نكابة
وتسخينها للهواء من المساعة او القرب منها في البلاد ذوات المروحة من لاقرب المساعة يبقى
هذا طالما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا وللب الدائم وان ضعف قد يكون
اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالديد في تارلية مدة وفيما قوية لحظة وبثهما ان زمان
وصول الشمس الى اولى السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد من سمت
رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعه واربعون ضعف الميل الكلي كبلدة سرراي لكونها على غاية
القرب منها من ان بعدا عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
صيف هذه البلدة بل اكثر اننا علمت لان ما قبل هذه المسألة لهم من اسباب الضوينة و لاهل
البلدة من اسباب البرودة و اذا كان حر شتائهم هذا خا ظلك بحر صيفهم وجوه منع تسليه
حر المصليين في البقعتين والما يلزم لو انحصر سبب الحرق في قرب الشمس من سمت الرأس وهو
محال فيصير زمان يمتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار حتى الميل الى الضعف
تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلا ثمان ساعات تلكم خلافا
خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف
لا يؤثر قل اهل خط الاستواء لانهم بالحر لا تأثر امر بينهم ولانسخن من حر مسامتة الشمس
ويستبردون الهواء عند بعد المساعة اقصى كون الشمس في الاقلا بين فيبقى الاعتدال بخلاف
البلدة المفروضة فان الحر يمتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولا تنقلهم اليه من شدة
البرد وان كان على التسريع ولا ينطق على النصف ضعف هذا الجواب وكذا استاد حر البلدة
الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف
الى الاعتدال الحق في بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تلك الاسباب لا معنى له لا يطرأ
عليهم تغير يستدعي لانتفهم كذلك نكابة من حر او بر لا يمتد اطول على من هم من الاعتدال
الحقيق الذي تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون سكان الاستواء اقرب الاصناف
ونذهب جمع من الاولين وصحبتهم من التأخير الى ان اصابنا اختلاف سكان الاقليم الرابع
استدلالا بالانكار كما هو مذكور في المتن غنى عن الشرح في هذه الاشارة الى دفع اعتراضين احدهما
ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر المهارات وغير ذلك من الامور لا تمنع الاعتدال العرضي الذي
هو توفيق القطر الا لائق من الكيفيات لالحقيق الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المحدث
العرضي كما كان الى المعتدل الحقيق اقرب وبالمواحد البدأ النسب كان بلاغضة الكمال اجدد
فتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيق على ما هو المطلوب وتبينهما
ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرة في الاقليم الرابع يميز زمان يكون طائفة الى الاسباب
الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان اهل مصر يمتد زمانا ويحكم بطلان ان الزمان
في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية من انواع الارضية ولا في الاقليم الرابع

على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب الطوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم
 الرابع بكونه وسط بين الاقليمين يبدأ عن الفصاحة الشمالية والاحترق الجنوبي فاولى ان يستدل
 على اعتدال خط الاستواء بكونه على حلق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا
 توسط بين ما هو من اسباب الحار والبرد اعني قرب المساحة وبمدها بخلاف التوسط بين القطبين
 فان نسبة النسيم اليهما على السواء واهل تلك الوسط دائما في المسئلة او القرب منها وانما صح
 الاستدلال لو كان غلة الحر والبرد تحت خطي الجنوب والشمال وليس كذلك (ظاهرا لما لم يأت)
 بمثل الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعه المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام
 على التفصيل وهو في المركبات التي لها ارجاع شرعي في مباحثه وهي ثلثه حسب اقسام المبرج السبعة
 بالمواد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه حصر ان المبرج ان تحقق فيه مبدأ التغذية
 والنتيجة فتمامه تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او يديه وهو النبات وان لم يتحقق
 ذلك فيه ظاهرا وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعد مهما في النبات
 والمعدن بل ربما يعدم حصول الشعور والارادة للنبات لا مارات تدل على ذلك مثل ما نساعد
 من جبل الفضة الا اني الى الذكر وتمشيتها به بحيث لو لم تنفع منه لم يروى عروق الاشجار الى
 جهة الماء وميل انفصالها في الصدور من جانب الموانع الى الغشاء ثم ليس هذا بيبعد عن القواعد
 الفلسفية فان تباعد الامرجة عن الاعتدال الحقيقي فالحق على غاية من التدرج فان تخصص سبعة في
 الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتهاء الى حد الضعف والحفلة وكذا النباتية
 ولهذا انفقا على ان من المعدنيات ما وصل الى اقصى النباتية ومن النباتات ما وصل الى اقصى
 الحيوانية كالخضرة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرم مواضعكم الخضرة (قال المراد بالحيوانية)
 اشارة الى دفع ما يورده على حصر الاجناس في ثلاثة حيث يوجد حاشيا ليس فيها مبدأ الحس
 والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كعصا ارجاء الحيوان وتولدته كالقطم
 والشمر والبن والعسل والقرظ والاريس وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات
 والمعدن كالقارور وبخندتها كالزجاج والسفرح ونحو ذلك (قال المصنف الاول ٧) اقسام المعدن
 خمسة ذائب منطرق ذائب مشتمل ذائب غير منطرق ولا مشتمل غير ذائب لفرط لطو بغير ذائب
 لفرط اليوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى اتحد فيه الرطب واليابس بحيث
 لا تقدر النار على تفرصهما مع بقاء دهنه قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو
 الاندفاع في المعنى بانفساط يمرض الجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شي
 والنبوتان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه وبأبسه والمنهور من انواع الذائب المنطرق سبعة
 الذهب والفضة والراسا والاسرب والحديد والنحاس والفسا والصيني قبل هو جوهر غيبه
 بالنحاس يتخذ منه مرابا لها خواص وذكر الحارثي انه لا يوجد في ههنا واذنى يتخذ
 منه المرابا ويسمى بالمديد الضيق ولا يقبضش قوه مر سكب من بعض القسرات وليس
 بالدارصين والنبوتاني غير الحديد ظاهرا وما في الحديد فيكون بالحلة على ما يعرفه رباب الصنعة
 وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف
 عائد الى اختلاف صفاتها واختلاف طوعا وتأزادها من غيرها من الاخر اما الامارات فهي انها
 سبائل خاص ذو اسبالي لخل الزئبق والزئبق يتعقد برابعة الكبريت الى مثل الرصاص الزئبق يتصلق
 بهذه الاجساد ثم الزئبق مركب من مائة وكبريتية وانصاع علم الصنة ايضا يشهد بذلك
 واصغرا على ابي البركات بل لو كان كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الاخر
 وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بله يهون ان يكون عدم الوجدان لتغيرها بالانتراج ولعدم

٨ في اقسام المبرج وتسمى الموالد
 وهي المعانيات والنباتات والحيوان
 لانه ان تحقق فيها مبدأ التغذية
 والنتيجة فتمامه مبدأ الحس والحركة
 وهو الحيوان اولادها والنبات والا
 قاصدان ولا قطع لعدم الحس
 والحركة فيها بل ربما يعدم ذلك
 في النبات يستشهد بالامارات
 لما كان اختلاف مراتب الصور في
 الكمال باختلاف الازمنة في القرب
 من الاستدلال لم يبد ان لا يعدم
 تقصا الاستحقاق في البعض الى حد
 الاشياء بل الضعف والخفاء
 ما يبعد اجزاء وتولدته كالسفرح
 والفضة والبن والاريس والقرظ
 والنباتات ما يصل نحو الانثى والانسار
 وما يتخذ منها ولرجان وبلعدن
 ما سوى ذلك من المبرجات ولو
 بالصنعة كالزجاج والسفرح ليم
 حصر الاجناس وما حصر الانواع
 فلا سبيل اليه بغير متن
 ٧ المعدن اى ذائب مع الاطراق
 او الاشياء او يودونها واما غير ذائب
 لفرط رطوبته او يوسعه فالاول
 كالاجساد السبعة الذهب والفضة
 والراسا والاسرب والدارصين
 بالحلية والنحاس والفسا والصيني
 وتولدتها من الزئبق والكبريت على
 حسب اختلاف صفاتها
 وانتراجها من مواد الامارات وعدم
 وجدانها في معدنها يجوز ان يكون
 تغيرها او يصغر جرمها جدا
 متن

الاحساس بواسطة تصغير الاجزاء واما كيفية تكوّلها فهي لما اذا كان الزئبق والكبريت صافين
وكلاهما انطباع احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقعة ابيض غير محترق تكونت الفضّة
وان كان احمر وفيه قوة مباحة لطيفة غير محترقة يكون الذهب وان كانا اثنين وفي الكبريت
قوة مباحة لكن وصل اليه قبل كمال الصنع رد مجددا قد يكون الخالص وان كان الزئبق تقيّا
والكبريت رديا فان كان مع الزئبق فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير سد يد الخساسة
بالزئبق بل متداخلا له ساغا فاسا فاقول ان الرصاص وان كان زئبق والكبريت رديين
فان قوى التركيب وفي الزئبق تخلف ارض وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف
التركيب تكون الاسبرج والصحاب الصنعة يصحون هذه الدواوي بهد الزئبق بالكبريت انما
محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة النار وان الاحوال الطبيعية تغلب الاحوال الصناعية
واما القطع فلا يد فيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعني ان الكبريت من العقلاء ذهابا الى
ان تكون الذهب والفضّة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا
عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول
لا يمكن ابتدائه ثم يمكن ان يصنع النحاس بصبغ الفضّة والفضّة بصبغ الذهب وان يزال عن
الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل هي
عوارض ولوازم واجيب باللائم اختلاف الاجسام بالفصول وادصور التوحيه بل هي متعاقلة
لا تتخلف الا بالامراض التي يمكن زوالها بتدبير ولولم يثار يد لجهولية الصور النوعية بل هي متعاقلة
الذاتية انها مجهولة من كل وجه فنعرض كيف وقد علم انها مبادئ هذه الحراس والاعراض
وان اراد انها مجهولة بحقيقة وتفصيلها فلام ان اليجاد موقوف على العلم ذلك وانه لا يمكن
العلم بجميع المواد على وجه حصل الفطن بفيضان الصور ههنا لاسباب لا تدل على التفصيل
كالمية من الشعر والعقب من البازدوج ونحو ذلك وكفي بصنعة التزيين وما فيه من الخواص
والاثر شاهد على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد
ولهذا جعل الكيمياء كالفنائه مثاق في اسم بلا معنى (قال والثاني ٨) اي الغائب للشيء هو الجسم
الذي فيه رطوبة معينة مع بيوسه غير مستحكم المزاج ولذلك تنوى النار على تفريق رطبه
عن رايه وهو الاشتغال وثلاث كالكبريت المتولد من مائه تنحدر بالارضيه والهوائية تنحدر اشديدا
بالحرارة حتى مساوت تلك المائيه معينه وانفقدت بابره وكان رتيخ وهو ذلك الان الذهنية
فيما قل (قال والثالث ٣) اي الغائب الذي لا يتطرق ولا يشتمل ما نصف امتزاج رطبه ورايه
وكرر رطوبته المنفردة بالحر واليبس كالزجاج وتولدها من ملهية وكبرية وسجارة وفيها
قوة بعض الاجساد الذاتية والاملاح وتولدها من خلقه دخان حار لطيف كثير النار به
وانفقد اليبس مع غلبة الارضية والنايغذ الملح من الرمال الحقيق والطبع والشمسية
(قال والرابع ٦) اي الذي لا يوجب ولا يتطرق لربطه بمتماثلها كالمزاج بين اجزائه لطلبة الغلبة
والاجزء اليابسة بحيث لا تنوى النار على تفريقهما كالزئبق وتولد من مائه خالصا بجمادات الارضية
كبرية باقية في الطامعة (قال والخامس ٩) اي الذي لا يوجب ولا يتطرق لبيوسه مائثا لامتزاج
بين اجزائه لطلبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تندد النار على تفريقهما مع امالة البرد
للماية الى الارضية بحيث لا تنوى رطوبه حية ذهنية ولذا لا يتطرق ولان عقد ما ليس لانوب الا بالهية
بحيث لا ينق ذلك بالموهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالباقوت والقهل والذبرجد ونحو ذلك
من الاجزاء (قال وصرح المحدثات الى البخره والاخذة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوة بحيث
تغير الارض فتخرج عيونا ازلزل بل ضمنية تحبس في بطن الارض وتمتدح بالنبوى المودعة

٧ سيات الذهب والفضّة مما يقبّه
الاكثريون يزعمون ان يحصل صورها
التوحيه على تقدير بيوسه غير مشروط
بالعلم بمبادئها وتفصيلها بل يكفي
العلم بجميع المواد على وجه يحصل
فيضان الصور لاسباب لا تعلمها متن
٨ كالكبريت والزئبق مما فيه امتزاج
ضيق بين بيوسه وذهنية انشدت
بالبرد متن
٩ كالزجاجات والاملاح مما نصف
امتزاجه وكثرت رطوبته المنفردة
بالحر واليبس ولذا يدوب بالماء وفي
الزجاجات مع الملهية والكبرية قوة
بعض الاجساد الذاتية متن
٦ كالزئبق وهو من امتزاج شديد بين
مائيه كثيرة وارضيه لطيفة كبرية
متن
٩ كالباقوت والقهل والذبرجد ونحو
ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء
يابسة وقليل مائه يحددها البرد
الى الارضية بحيث لا ينق رطوبه
حية ذهنية متن
٧ وتكون البعض بالشمس كالثو خادر
والخ طاهر متن

في الاجسام التي هنالك على منسوب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور
تكونها التوامه الى الجواهر المتغيرة ويقتض كل نوع بقية لنفسه له معها فاذا زرع في بقعة
اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة له الملقى في تلك الارض ولاخفاء في ان بعضها ممتزج
بالصنعة بهيئة المواد وتكامل الاجسام كالنشا ودر والمخ ولا في ان مثل الذهب والفضة
واللؤلؤ وكثير من الاجسام قد يعمل في بصير التغيير بين ذلك الجوهر في يدي النظر
واما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر (قا' وتفقا ٦) يريد ان المزج الثاني ليس كالاول
في بقاء الاجزاء اعني البسائط النصرية على صورها النوصية بل المواد المركبة كالزئبق والكبريت
المكون منها الذهب لانه لا ياتي على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغير الاجزاء جدا
فانتركب المقتضى الى حصول المزاج التابع لتصغير الاجزاء لاتركب الشخص من الاعضاء
لان يكون هذا الصقيل الامن البسائط النصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق
والكبريت ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها
بل حجمه اقل منها بكثير ووزنه اكثر على ما سبأني (قال خاتمة ١) هذا بحث شريف يتفرع
عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها في المركب مع بقاء التركيب
وفي عمل الموازين العربية جملة خاتمة بحث المدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجهما اليه
اكثر وقد سقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقالة اختلفا في الصور
والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقتلها مع ثقل الخلاه وبسبب تفاوتها في الخفة والثقالة
تفاوت فيايقب ذلك من اعظم والمخبر والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها
في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن
كثامة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيث الاخف يكون الى صوب المحيط والاقل الى صوب
المركز وان تساوى وزنا او حجمها والاخف قد يطو الماء والاسفل يرسب فيه كالغشب والذهب
وان كان وزن الغشب اصناف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر
وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثنال
من جوهر الحجر ولا بمخلة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء
بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكما كان من جوهر اثنال كان الميل اكثر ويقترب الاستواء
الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس المائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل
اقدر على خرق القوام الاضطرط وما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء
لكونه ارق قواما وقد حاول ابو بريحان تعيين مقدار ثقلوت مابين الفلزات وبعض الاحجار في الحجر
وفي الخفة والثقالة بان عمل انا على شكل الطبرزد مر كبا على عتقه شبه ميزان معنى
كاي يكون حال الاياريق وبلاد ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس اليزاب
كفة الميزان الذي يريه معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الالة وهكذا كل من الفلزات والاحجار
بعد ما بلغ في تنقية الفلزات من النش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء جصون في خوازم في فصل
الحرف يفل واشك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والنقصون
فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الالة بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف
بذلك مقدار تفاوتها في الحجر والثقالة فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر ووزنه اقل بنسبة
تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا كان ماء مائة
مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلاثة ارباع
مثقال والماء الذي يخرج من الالة ببقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب

على زوال صور المواد المركبة كالزئبق
والكبريت عند تكون الذهب لكونها
تابعة للمزاج المتقدم عند تصغير الاجزاء
جدا ولهذا لا يكون حجم الذهب
ووزنه بين حجم الزئبق والكبريت
ووزنهما كما هو حكم المركبات الباقية
على صور اجزئها متق

الاجسام تتفاوت في الثقل باختلاف
الصورو بحسب فك تتفاوت في الحجم
والخبر وفي الطفو على الماء والرسوب
فيه ويختلف وزن كل في الماء والهواء
ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي
يخرج من الالة حين يلقى فيه قدر
معين من كل منه مثلا ماء مائة مثقال
من الذهب خمسة مثاقيل وربع
ومن الفضة تسعة وثمان مائة
الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه
الى حجمها ونظفها الى مثله واذا اسقط
ماء كل من وزنه في الهواء يبق وزنه
في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه
فهو راسب او كثر فطافون تساويا
نزل فيه بحسب ما يماس اعلا سطح الماء

متق

في الماء وإن كان أكثر منه فيطغى وإن كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث يمس اعلا سطح الماء
وقد وضع أبو الحسن بين جسم جددولا جلسا لمقدار الماء الذي ينج من الماء بمائة مثقال من الذهب
والفضة وغيرهما والمقدار أو أنها عند كون الثقلات البسطة في خبيم مائة مثقال من الذهب والفضة
في خبيم مائة مثقال من الباقوت الاسمانجي ولقد انشأ في الماء بعد ما يكون مائة مثقال
في الهواء وهو هذا الجسد في الماء

- ٢ البحث الثاني في المشتل النبات على زيادة
اختلال شاروك الحيوان
٣ ولا حصر لمراتب الهضم
٧ وما التولدة
١٠ البحث الثالث في اختصاص الحيوان بزيادة اعتداله
١١ وأما الحواس اعطاه خدشها الحس
١٥ والمشهور من آراء لفلسفة الانطباع
١٧ وأما الحواس الباطنة فبها الحس المشتلة
١٩ (خاتمة) مقدم البطين الاول من الدماغ
٢٠ قال المقالة الثانية فيما يتعلق بجمادات
وفيها فصلان الفصل الاول في النفس
وفيها مباحث البحث الاول انها تنقسم
الى عقلية وانسانية
٢٦ البحث الثاني في النفس مختلة لوحدة حدها
٣٠ البحث الثالث في النفس ثلثون فيفاد
النفس قيدين
٣٠ البحث الرابع مدرك الجبريات عند النفس
٣٢ البحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثره
عن البدن للاستكمال يسمى عقلا نظريا
٣٤ البحث السادس قد يشاهد من النفوس
الانسانية في اشياء اعمال وادراكات
٣٤ الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث البحث
الاول في انبائه وفيه وجوه الاول اول
المفصولات يلزم ان يوجد وحده
٣٨ البحث الثاني في احوالها
٤٠ البحث الثالث في الملائكة والجن والشياطين
٤٢ المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول
الفصل الاول في الذات وفيه مباحث
البحث الاول في الاله وفيه طريقان
البحث الثاني لما كان الظاهر في نظر الكل
هو ما بالاجسام
٤٤ البحث الثالث في الواجب بخلاف الممكنات
٤٥ البحث الرابع لما كان الواجب باجتماعه
٤٥ الفصل الثاني في التزويج وفيه مباحث
البحث الاول في التوحيد
٤٧ (خاتمة) لم يخل بانواع القول بقدوم
الصفيات
- ٤٨ البحث الثاني في ان تفاوت ليس بحسب لاجزائه
ولا امر حش
٥٠ البحث الثالث في ان لا يتحد بغيره
٥١ قال القول بالحلل او الانقسام بحسب
عن الصنارى
٥٢ البحث الرابع في انتاج اتصافه بالحدوث
٥٣ الفصل الثالث في الصفات الوجودية
وفيها مباحث البحث الاول صفاته زائدة
على الذات
٥٦ قال تمسك الحس الفنون بوجوده الاول اذ الكل
مستند اليه
٥٩ البحث الثاني في ان مقدار بعض تمسكهم من الفعل
واكثره وصغرهما عنه
٦٢ (خاتمة) قدرته في غيرته
٦٤ قال البحث الثالث في ان عالم اما عندنا
فلا هو صائم للعالم
٦٦ (خاتمة) على لا يتأخر ويحيط بالانهاى
٦٩ البحث الرابع في ان تعالى مراد انفقوا
على ذلك
٧٢ البحث الخامس في ان حى سميع بصير
شهدت الكتب الالهية
٧٣ البحث السادس في ان تعالى متكلم وتاثر
القول بذلك عن الانبياء
٧٨ (خاتمة) انه هادي كلامه الازل واحد
٧٩ البحث السابع في صفات اخشفت فيها
٨٠ قال ومنها ان يكون الله بعض الفقهاء
في تمسكها في احوالها
٨٢ الفصل الرابع في ادواله وفيه بحثان البحث
الاول في قدرته ونهجهما على
٨٦ تمسك بخلاف وجوده الاول الى آخره
٩١ البحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى
٩٢ الفصل الخامس في اتصافه وفيه مباحث
البحث الاول في العلم بقدرة الله تعالى
وتمسكها بغيره
٩٧ قال واما الحجاب فكثير جدا منها ما هو
في معرض التمدح
١٠٠ واما المعتزلة فذهبوا من ادعى الضرورة

١٣٨	واما انواع الثالث فكانوا الذين كان ينقل في آياته	١٣٣	واما السميات فكثيرة جدا
١٤١	المبحث الخامس قدس قدس قدس	١٣٤	(خاتمة) امتناع التبرع بالمرح
١٤٢	ونقد الاجماع على انه مبهر على الناس كافة	١٣٥	واما بقضاء الله تعالى وقدره
١٤٣	المبحث السادس الاتي به مضمون	١٣٥	ثم لاختلاف في ذم القسدية
١٤٤	عامة في مقتضى البقرة	١٣٧	المبحث الثاني في عموم اراءه
١٤٥	المبحث السابع الامانة عباد الله تعالى	١٣٩	المبحث الثالث لاحكام العقل بالحق والتعجب
١٤٨	وتسلك المذاهب وهم المعتزلة والقاضي	١٤٠	يعني استقصاء المرح والذم
١٤٩	والجانبين ما يوجبوه	١٤١	قال ونجدوا ما يوجبوه الاول ان حسن
١٥٠	المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى	١٤٢	الاحسان وضع للمدوان لا ينسب فيه ما نقل
١٥١	المبحث التاسع السهر اظهر امر خالق	١٤٣	المبحث الرابع لافهم من الله تعالى
١٥٢	للعادة ببدنة امر لم يخصص	١٤٧	انفصل السادس في تفاريج الافعال وفيه
١٥٣	الفصل الثاني في الامار وفيه مباحث	١٤٨	مباحث المبحث الاول الهدى قد يرد به الاستدلال
١٥٤	المبحث الاول يجوز اعادة المعلوم خلافا لمفلاحة	١٤٨	المبحث الثاني في الاطف والتوفيق
١٥٥	المبحث الثاني في اختلاف الناس في الامار	١٤٨	المبحث الثالث الاجل الوقت
١٥٨	المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة	١٤٩	المبحث الرابع الزيق ما ساقه الله تعالى
١٥٩	فما الجسم	١٥٠	الى الحيوان فانقطع به
١٦٠	المبحث الرابع واختلفوا في ان الحشر	١٥٠	المبحث الخامس الحشر قد يرد ما يباح به
١٦١	ايضا بعد الفناء	١٥١	الشئ
١٦٢	المبحث الخامس الجنة والنار وعز وفتان	١٥١	المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه
١٦٣	الآن	١٥٢	يجب على الله تعالى امور الاول الاطف
١٦٤	المبحث السادس سوال القبر ومذله حق	١٥٤	الفصل السابع في اسماءه تعالى وفيه
١٦٥	المبحث السابع انما يورد في الكتاب والسنة	١٥٤	مباحث المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع
١٦٦	من الخاصة واهوالها	١٥٥	والسمى هو المعنى الموضوع له
١٦٧	المبحث الثامن ذهب المصنفون من الحكماء	١٥٦	المبحث الثاني في اسماء الله تعالى توقيفية
١٦٨	الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل	١٥٧	خلافا للمعتزلة
١٦٩	احوال الجنة والنار	١٥٧	المبحث الثالث امثال معلول الاسم قد يكون
١٧٠	المبحث التاسع القلوب فضل والعقل	١٥٨	نفس الذات
١٧١	عدل	١٥٨	المقصد السادس في السميات وفيه
١٧٢	المبحث العاشر لا خلاف في خلود	١٥٩	فصول الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث
١٧٣	من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر	١٥٩	المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى
١٧٤	هذا الواجب اما في النار	١٥٩	المبحث الثاني الميزة امر خالق لا مادة
١٧٥	المبحث الحادي عشر المومن اذا خلط	١٥٩	مقرن بالهوى
١٧٦	الحسنات باسباب فسدنا في الجنة ولو بدل الدار	١٥٩	المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان
١٧٧	المبحث الثاني عشر اختلفت الامة على	١٥٩	محتاج فية يشبه الى اجتماع مع بني نوعه
١٧٨	الافخوس الصغار مطلقا	١٥٩	المبحث الرابع محمد رسول الله
١٧٩	المبحث الثالث عشر يجوز عبادة الشناعات	١٥٩	واما النوع الثاني فمن الغيبة خصص
١٨٠	لاهل الكبار	١٥٩	الاياء وفيه

١٩٧ البحث الرابع عشر في التوبة
وهي واجبة عندنا جميعا

١٩٨ البحث الخامس عشر قد اطلق
التأجيل والسنة والاجماع على وجوب

الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر

١٩٩ الفصل الثاني في الاستاء والاحكام
ونجبه مباحث المذهب الاول الايمان في

الافتة اتصديق
١٨٣ قال ثنا مقامات الاول انه فعل القلب

١٨٣ المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم ينقل
الى خبر معنى التصديق

١٨٧ المقام الثالث ان الاعمال غير داخلة
في حقيقة الايمان

١٨٩ (خاتمة) صاحب الكبرة عندنا مؤمن
١٩٠ البحث الثاني في الاسلام الجمهور على

ان الاسلام والايمان واحد
١٩٢ البحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة

ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور
١٩٣ البحث الرابع المذهب صحة الاستثناء

في الايمان
١٩٤ البحث الخامس الجمهور على صحة ايمان

المقلد
١٩٦ البحث السادس الكفر عدم الايمان

بجملته شانه

١٩٧ البحث السابع في حكم مخالف الحق
من اهل القبلة

١٩٨ البحث الثامن حكم المؤمن والكافر
والفاسق

١٩٩ الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة
٢٠٠ وفي مباحث البحث الاول في نصب الامام

٢٠٣ البحث الثاني التكليف والحرية والذكورة
٢٠٦ البحث الثالث في طريق نبوتها

٢٠٧ البحث الرابع الجمهور على انه صلى الله
تعالى عليه وسلم لم ينص على امام

٢٠٩ البحث الخامس الامام بعد رسول الله
ابوبكر رضي الله تعالى عنه

٢١٠ البحث النبعة بوجوه
٢١٥ وامر عمر رضي الله تعالى عنه

٢١٦ وولي عثمان
٢١٦ (خاتمة) ثم ان ابوبكر امر عمر وقوض

الامر اليه
٢١٨ البحث السادس الافضل بترتيب الخلافة

٢١٩ تمسكت النبعة بقوله تعالى
٢٢٠ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء

سيدة نساء العالمين
٢٢٢ البحث السابع ان الحق اهل الحق على وجوب

تعظيم الصحابة
٢٢٥ قد وردت الاحاديث ان الصحبة في ظهور

اسامهم من ولد فاطمة رضي الله عنها

للتفريق بين المذهبين



بالمجلد الثاني من شرح المقاصد لـ سيد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال للجبتي الثاني بعد الفراغ من المعادن شرع في التثبت ترقياً إلى الأكل فلاكل ولا اكل
 فالأكل ولا اختصاصاً بزيادة اعتدال لا يوجد في المحدث وتقراب ما يوجد في الحيوان
 صار له شبه الحيوان في بعض الأعضاء والقوى وذلك أنه في مواضع تقوم مقام الرحم والذكر
 كقعد البطن والزرع وفي البزور موضع مثيرة منها تولد الأعضاء وله عروق بها
 ينغذى ولها به يستحفظ وأجزاء كالبالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضل يترك كالصبرغ
 واللسان وله قوى لحفظ الشخص كالفاذية وخودها وتكميل المقدار كالثانية وللهصيل
 المثل انفاً للزروع كالمولدة (قال في المأذبة ٢) المحققون على انها قوة مفارقة الجاذبة
 والماسكة والهاضمة والدافعة وإن كان ظاهر كلام البعض يشعر بأنها نفس الهاضمة
 وبعض بأنها هبارة عن مجموع الأربع حاصل الفرق أن الهاضمة هي التي تنصرف فيما يرد على
 البدن من حين المضغ إلى أن يحصل له كمال الاستعداد للصبر. جراً من المغذى وهذا معنى أحالة الغذاء
 إلى ما يلي بجمهر المغذى والفاذية هي التي تنصرف فيما حصل له كمال الاستعداد أن يتجه
 جراً إلى الفعل وهذا معنى أحالة الغذاء إلى المسألة المتعدية في تفسير الهاضمة أو بدل الغذاء ما هو القوة
 كاللحم والخبر وبالإحالة التفرق في كيف كثير الطعام إلى الكيلوس أو في الجوهر كثير الكيلوس
 إلى الدم والدم إلى اللحم وفي تفسير الفاذية أريد بالغذاء ما هو بغض الهي حين ما يصير جزءاً
 من العضو وبالإحالة التفرق في الجوهر ومعنى المسألة المذبة في الجهر واللون والقولم والقصق
 ثم هاهنا ما بان أحدهما بيان وجود هذه القوى وتأييدها بيان تغيرها من الأول فبذل على وجود
 الجاذبة في هذه حركة الغذاء من اللحم إليها حركة ساعدة كافي البهائم والإنسان الملقى به عليه فانها
 قد سرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور في الحركة هي الغذاء وليس القاسم امر من خارج
 لقطع بتأثيره ولا إرادة من الحيوان لوقوعه بحيث لا إرادة بل مع لؤدة المنع كالأذا كان في الغذاء
 شمر أو عظم مثلاً فيقلب إلى الحدة لقرطوشها إليه وإن كنت تريد إخراجها من اللحم وبما اقتضى
 الحدة من شدة شوقها إلى الطعام تصمد وتجمد به ويظهر ذلك بينا في الحيوان للمواسع اللحم

على اشتغال النبات على زيادة اعتدال
 شارب الحيوان فيما يجري مجرى بعض
 الأعضاء وفي قوى بها تحفظ
 الأشخاص وبم كالاتها المقدارية
 ويحصل الأمثال التي بها يقاء
 النوع وبسوى قوى طبيعية

وهي التي تحيل الغذاء إلى مسأله
 المغذى ويخدمها أربع قوى هي
 الجاذبة للغذاء والماسكة للحموس
 تنهضها والهاضمة التي تحيل الغذاء
 إلى ما يلي بجمهر المغذى والدافعة
 له الحاجة إليه لأن هذه الحركات
 والسكاك استأرادية لعدم الأداة
 للغذاء ولا طبعية لوقوعها على
 اختلاف الطبع بل قسرية وليس
 لتباسب إرادة المسوان إذ قد ينفع
 بد ونهش ولا امر من شارج وهو
 ساهر منه إن لا تكون قوى فيه

حذ

القصور الرقبية كما تنسحب فتمتد كونهما قوة من المدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية اما ان الغذاء فلم يدسموه واما من المفتدى فلو قهرها بالارادة بقي على له اراد بالارادة ما ينسحب الى الارادة على ما يمم الواقعة بارادة الحرك والتابعة لازادة القصور فتمتد فتمتد بخسر صابة ويدل على وجودها في الرحم انما اذا كان خاليا عن اغضول بعيد الهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس الجماع به فيجذب الاحليل الى داخل جذب المجيمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد تولد فيه مع الدم الصفرا والسوداء ثم يبدل واحد منهما غير من ساء به ويتصل بالعضو مخصوص ويحمرى الدم في طريق المروق الى جبع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواز وبديل على وجود المسلك ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة لتأخير المدة عند التي ودفع ما فيها تحرك الى فوق بحيث يحس بترهزها وبحركة الاحشاء تعالىها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين وما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها يخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاغذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تدوير الغذاء في المدة وظهور بطم الجوف في الاغذية ثم تمام استهلاكه ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو ان تمام هذه القوى يبقى على ما تفرصهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولا يختار بعض الاعضاء منه في بعض هذه الافعال وقوا في الباقي ولا ينبغي انه لا يدل على تعدد القوى بالذات بل وازان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الآلات والاستعدادات (قال ونورد الاربع) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضولها يتفرق البقاء الى الاعضاء المنفردة الى الامصال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومنعفة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الاعضاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المدة كسائر الاعضاء وماسكة له وثالثا فيسبر الى مشكلة جوهر المدة وهذا ضمة تعمل ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والمروق (قال ولا يحصر مراتب الهضم) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يمرض له في كل اربعة واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في حد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والمضغ المفتدى والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يبرزه خلع صورته ونك هو الذي به يتغير الى ان يصير كبلوسا وهو هضم المدة وابتداء من الفم اول يبرزه خلع صورته فلما ان يلزم من كمال ذلك تنضج حصول الصورة المنضوبة وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضولها يبرزه حصول الصورة المنضوبة فلما ان يبرزه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في المروق ولا يبرزه ذلك وهو الذي به يصير خلطها ويكون هذا في الكبد ويستدل على كونه ابتداء الهضم المسمى في الفم بان الحطة المنضوفة تعمل في انضاج الدمايل ما لتعمل المدفوقة للبلولة بالسا او الطبيعية فيه وبان ما بين من الطعام بين الانسان وغيره وبين رايته ويصير كهيئة بل كهيئة لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المدة بل كانهما سطح واحد بينهما انشراح ولذلك يعمل ما في الفم والمدة هضم واحد لا يقسم الى بعض الاوهام من ان اول الهضم في الفم والثاني في المدة والثالث في الكبد والرابع في المروق حط للمعدة والمدة والسابعة في الهضم اعني التغير الى جوهر المضروب درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه في المساريقا

في كل عضو وقد تشاعف
في بعض من

الا انه يجعل اربعة انظر الى الابد
وظهور التغيرات اولها المدة
وابتداء هضم الفم ثم الكبد في اله
ثم في الاعضاء فان المدة لا يبرزه
في المدة جوهر شيئا به الكبد
التغير يسمى كبلوسا فبعد فم
من طريق الامعاء ويجذب له
الى الكبد من طريق المساريقا
من

اثنى العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين العكسد وبين اواخر المصدة وجميع الاعضاء
 وليس لها اتحاد فلاته لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يتبدى
 وسالة مقبرة عن الكيلوسية التي حصلت في المدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من
 هذه الهضم فضل يدفع ضرر وتان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما كثرة
 واما لان من اجزاء ما لا يصح ان يصير جزءا من المتذوق فاهضم الاول به فضل كثير لا نه
 يغفل في الغذاء وهو يلق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وهي كثرة الواردة على
 المدة باختبار من الحيوان سيما الانسان المتغير باعتدال مزاجه الى تنوع الاغذية وتغييرها
 بتركيب وغيره لا يجرده ان يجذب طبيعي لتنافع وحده كان باقي الهضم وكافي غذاء
 النبات فلذا احتاج الى متخذ يسع كثرة الفضلات وهو المنرجح واهضم الثاني تكون فضلاته
 قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه يجذب طبيعي ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول
 والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فانما دفاع فضلولهما اما
 ان يكون خروجا طبيعيا ام لا وتلقى اما ان يكون باقيا على خلطيه من غير تصرف الهضم الثالث
 كدم البواسير والدم القاسد الخارج بازحاف وغيره واما ان يكون قد استحال استعاضة غير تامة
 كالصديد والشم او تامة اما الى حاله نصلح للتنفيذ كالتمل النصيح الخارج في البول في حاله الصلابة
 بما خلف القوة المساندة او لا كالداء الخارجة من الاورام الصغيرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا
 اما ان يصح الى منفعة الانتعاش منفعة اخرى او لا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم
 متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر او لا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة
 الولد اثنى التي او يكون غير توليد جسم آخر وحيد فذلك المنفعة قد تنافى بالني كالودي الحافظ
 لوطية التي المسهل لخروجه وقد تنافى بالجين حال تكونه كاطم او حال خروجه كالطوبوان
 الكثرة من مادة لولادة او من ذلك كالبين وقد لا تنافى بهما وذلك اما الدفع ضرر شي يخرج من البدن
 كالودي الكاسر بلما يتعد البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارة لا يدخل فيها
 من الذباب ونحوه واما الدافع ضرر شي كالكلام المدين على الكلام بتزطيه اللسان والثاني
 وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتعاش منفعة اخرى اما ان يتكون منه جسم آخر منفصل كادة
 القمل او غير منفصل كاداء الحصى واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا اليه كاضرار المهمل
 او كبر محسوسا احيا كوسخ البدن اثنى من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجمع اودا ثم اخر وجه
 اما ان يكون من منفذ محسوس كالمنخاط او غير محسوس كالرقق (قال قصير الاخلط الاربعة ٢) يعني
 الدم والنفث والصفراء والسودا وذلك بحكم الاستفراغ فان الجوان سواء كان محسوسا او غير
 محسوسه معنط لثني كازفة وهو الصفراء والنفث كالرسوب وهو السوداء اثنى كياض
 البيض وهو البلقم وما هنالك الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبع فان كان معتدلا فالدم
 وان كان فاسدا فالبلغم والسودا وان كان مفرطيا فالصفراء وايضا فان الاخلط تكون
 من الاغذية المركبة من الاسطقات الاربعة بحسب دلة قوت واحد واحد منها يوجد خلط خلط
 وايضا الغذاء شديد بالمتننى وان في البدن عضوا باردا يابس كالعظم وباردا رطبا كالدماغ
 وسائر رطبا كالكبد وسارا يابسا كالغضل فيجب ان تكون الاخلط كذلك ليتننذي كل عضو
 بخاصيته هذا والحق ان المسانى بالحققة هو الدم وباقي الاخلط كالبازر بالصلابة ولهذا كان
 افضل الاخلط واعدها راجا راقوما والذ هاطعها وضروا الخلط باه جسم رطب
 سيال يتشبه اليه الغذاء او لاوا حترز بالرطب الى سهل التبول لتشكل عند عدم مانع
 من طرحه من مثل العظم والضرور وبالسبال الى ما من شانه ان يفسط اجزاء منه فطال

فانهم يدفع في العروق ويغير ما يلقى
 اكل عضوا برجع عليهم من هرات
 العروق اثنى

حيث لا مانع من مثل اللحم والشحم ان قلنا يكونه سارطين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر
بحرارة البدن وتصرف الصائفة بمرئنة التمدية بالانقباض في العرق استحصال الماء الى الهواء
وختلايق استحال الماء الحار الى الباردة بل يردوا به احتراز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء
الاولى كيشبه المراد بالغذاء ما هو المتصرف من مثل اللحم والخبز وسارما يرد على البدن
تغيره واحتراز قيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن التي فان الغذاء انما يستحيل اليها
بعد الاستحالة الى الخلط وورد عليه اشكال بل خلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم يدفع
الى المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فلان من شأنه ان اغذاء يستحيل
اليه اولا ثم لاخفاء في ان مثل اللحم والعظم ويجمع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد قد ذكر
الربط والسيل يكون مستدركا بل محلا بالانكاس اذ يخرج البلغم الجعي والسوداء الرامية
فانها غير سبائين يحكم المشاهدة والقول بل عدم السيلان لمصلحة ليس بقادر ضئيف
(قال في نهجهم) اي يصير ما يليق بالمضغور يشع عليه شيئا في المراج والقوام والقوى والتمسك
اي صيرورة جزءا من المضغ على النسبة الطبيعية من غير ان يتغير عنه مزاها كما في الاستسقاء
الحمي فان ذلك اخلال بفعل الاصل في ان البرص والبهق اخلال بالنسبة في اللون
واما ان يقول فاخلال بمحصيل جوهر اغذاء ومن اخلال بالفصل ما وقع في الموافف
ان الاستسقاء الحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالانقباض ولا ادري كيف يقع فيه
المنه واعلم انه اذا لم يكن القوام فهو رطوبة رذئية طلبة قد انصفت بالمضغ وانفقت
واستحالت اليه من جهة المراج لكن تقرب صحتها بالانقباض لم تصل بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بانها لا تكون على مرج المضغ لمسايقها من زيادة ماية
لا بد من تحللها وورد بانها يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بفعل الماينة بل بجمرد
الاستسقاء كالحمي يتولد من بين الدم ويمنعه الحر ويضعف من ماية ويضعفه ويمنعه البارد
(قال والمشكلة المستمرة بين الغذاء والمغذى) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطلق على ما هو با غل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة المضغوية
وصارت جزءا منه شبهه لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو لانقطع بانه لا يقا لاجزاء
الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة الجيدة اعني الجسم الذي
من شأنه اذا ورد على البدن وانفصل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفصل كالخبز
والحم او اخر يسميه اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفصل كالاخلاط وبعض
الرطوبات الثانية التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس منه بمضغ مراد بها
ان المراد بالاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالاشكال كما ان علاج المريض يكون بالمضغ
موافقة لمراج اغذاء حين ما هو غذاء بالفصل لمراج المغذى حتى ان غذاء صاحب المراج الحار
يبنى ان يسكر ببارد بحيث اذا تصرف فيه طيبته فصار غذاء بالفصل استحال عن البرد وصار
حارا مثا كالجوهر يده لان يكون حارا مثل مرآته والا صار عدا الهضم اخره يبنى واستمره
ورما صر من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المراج يبنى ان يكون حارا البصر عند
الهضم في بنية البارد يارده منه وبهذا يتدفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالاشكال لازم
ان يكون غذاء من هو خارج المراج جدا بالمسفات مثل السهل والخلل وبارد المراج بالمريجات
وبطلانه ظاهر (قال ونهاية) اي ومن القوى الطبيعية السامة وهي التي تزيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعنى على التسلب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يغيد
المنع لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورد لانه لا يكون على التسلب الطبيعي اي
النسبة التي تقتضها طبيعة ذلك الشخص والخلل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل

ما ونا وقواما ورايا والنص
حق

في حفظ الصحة هي التي يكون حال
ما يصير جزءا من العضو انمو الغذاء
بالفصل واما قبله فيا لقوة على
الاختلاف في القرب والبعد
حق

الساكنة وهي التي تدخل الغذاء بين
اجزاء الجسم فتزبد في اقطابه
بنسبة طبعه وقد يقال انها الثانية
الا انها في الابتداء تبي بارادة البدل
وازيادة لعرق القوة وصغر لحيته وكثرة
الرطوبة وفي الآخر تفرغ من ذلك
حق

بأساط حرمه واما الغضل بمعنى الانشغاف اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو لم تناول الجنس
 اعني القوة الطبيعية لما يتبع طرح بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء لمبتغى
 والاكترون على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم يفرج السمس ايضا لانه لا يدخل في جواهر
 الاعضاء الاسلية المتولدة عن التي بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وما يتبعه كالملم والنصم
 والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يفرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شحنة
 وشكتها بشكل فلما متى قصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام
 في القوى الطبيعية وقيان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء في انك اذا اخضعت ومرتجت
 بالشحنة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدسنا في المن قيد المداخلة نظرا
 الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق التسمية على القوة بالظن
 الى الوضع القوي من قبيل سيل من على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها ما هو الا انما والناسي
 انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل القوة وليست في الجسم الاصل والوارد لان كلا منهما
 على حاله فان كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما
 وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذا لم يس ههنا جسم تام واجب جمع المقدمة
 الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة السالبة تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك
 المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الأيلام لان ذلك انما هو في التفرق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان
 معنى النمو ضرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان الذي هو ذلك الجسم الذي
 ورد عليه الغذاء وهو في اول الامر الجسم الاصل ثم الحاصل بالتغذية والتخية وهكذا الى ان يبلغ
 كمال النشو قوله وقد يقال انساره الى ما ذكره الامام من ان نحل السالبة ايراد الغذاء الى
 العضو وتشيده به والصاقه كالتغذية الان السالبة تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد
 مساويا للمحل والسالبة تفعل ازيد من المحلل ولا شك ان السادة على الشيء قادر على مثله
 والجزء الزائد مثا به للاصل فاذا قويت التغذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد
 وتكون هي التسمية لانها في الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل واذا زيد مساوية القوة
 على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
 الامر الى الغصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية
 وانتمية ضلالتا مختلفان فلا يستندان الى جدا واحد حتى ان امر التغذية لما كان باراد البذل
 والشبه والاصفاق استندوا الى قوى ثلث وهذا ما قال في السفة ان شأن التغذية ان توفى
 كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتوافق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما
 التسمية فليست جليسا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتقصه بثلث
 الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى يبان ذلك ان التغذية اذا انفردت وفري فعلها
 وكان ما تورد اكثر مما يحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة يتبين ولا
 تزيد في الطول زيادة يمتد بها والامية تزيد في الطول اكثر كثيرا تزيد في العرض (قال) وهذا
 لمساوى الضعف؟ اشارة الى ما ذكرنا في ضرورة الموت من جهة القوة التفاعلية وقصر الموت
 بمعدل القوى عن الافعال لانطواء الحرارة الفريزية التي هي اكتمها فان كان ذلك لانتهاء
 الرطوبة الفريزية الى حد لا يفي ما يقوم بهما من الحرارة الفريزية باصر القوى وافعالها فزرت
 طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطان الرطوبة الفريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا
 فيكون انطفاة الحرارة ضروريا لبطان مادته فيكون ثمطل القوى ضروريا لبطان اكتمها
 وتلك الاسباب مثل تنساق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الفريزية

وقلة الرطوبة الى الجرح في ايراد
 بدن محل الاجل : متن

من الداخل ومصادرة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن
مقاومة تلك الحركات بإيراد البدل دائما لما سبق من تنامي القوى الجماعية على ان هناك امرا
آخر يمين على اطفاء الحرارة الفريزية بطريق التبريد فليس في الكم ويطريق التبريد لزيادة
في الكثيف وهو ما يستعمل من الرطوبة الفريزية الباردة البنية بواسطة قصور الهضم هنا
ولوفرنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فليس التصلل دائما على حد واحد بل
يزداد يوما فيوما لدوام القوة الحركات المذكورة في متاثر واحد هو الرطوبة الفريزية فابلد
لا يتلوهما فبالضرورة يتبادى الامر الى اقله التصلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على
مقدار التصلل فلا خفاء في انه لا يتلوهما لقصوره بحسب الكثيفة لان الرطوبة الفريزية تجمعت
ونقصت في اوعية القضاء في اوعية التي في الرحم والبدل لم يصبر الا في الاول فيكون ايراده بدلا
هنا كما يراد المايد لمن الدهن في السراج (قال منها المولدة) وهي قوتها الهضمية البدنية وقصده
الى اجزاء مختلفة وهيات مناسبة وذلك بان فتر جزأ من الغذاء بعد الهضم السام ليصير جذا
لنفس آخر من نوع الفئسي اوجسه ثم تفصل ما فيمن الكيفيات المراجبة فترجها فترجيمات
بحسب عضو عضو ثم تنفذ بعد الاستفصال الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي
انفصل عند البدل او لجنسه كما في البقل والحقن على ان هذه الافعال مسئلة الى قوى ثلاث
يتناولها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تعذب الدم الى الاثنين
وتصرف فيهما الى ان يصير ما يهي لتضارق الاثنين وتخص باسم الحصة والثانية التي تصرف
في التي تفصل كيفياتها المراجبة وفترجها فترجيمات بحسب عضو عضو فترجيمات ثلثها بحسب
خاصا وللشرايين مارجبا خاصا والعظام مارجبا خاصا بالجهة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم
المفعلة والمفعلة الاولى فترجيمات من المفعلة التي هي من جهة الغاذية التي هي في قعر الفم والوارد على البدن الى
مشاطة العضلة فانها انما تكون بعد تصرف المفعلة الاولى وحصول البدن باعضلة والثالثة التي تفيد
تغير الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واولاها بعضها عند بعض وكيفياتها وشارها على بنهايات
مقاديرها وبالجهة تلبس كل عضو صورة الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم
المصورة ومحلها التي كالغصنة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة
اسم للقوى اثلث جميعا او الحصة وحدها اوها والمفصلة وما والاول هو المفهوم من الشفاء
والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والذائبة والمولدة من غير تعرض للصورة
ولذا قال السراج للاشارات ان المولدة تثلل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين
محصة ومفصلة فالاول للمولدة ولا التصرف في حفظ النوع ليم الاقسام وكذا التصرف في احدى
وجه التصوير لكون اخص بل كلام الشفاء صريح في هذا كونه تال المولدة قوة تأخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءا هو شبهة بالقوة ففعل فيه باسخدام اجسام اخرى تشبهه من التخليق
والترجيح ما يصير شيئا بالفضل وقال المولدة فعلان احدهما تخليق البدن وتشكيله وتطعيمه
والثاني افادة اجزائه في الاستفالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال
والخشونة واللامعة وما يصل فيك منصرف فقدره المتعدد بالجهتين من شأنه والثاني اعني كون المولدة
للحصة منبب بعض الاقدسين وهو يشتر ما حل من ان جينا ان القوة المولدة بتجديدها القوتان
التيان احدهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسماللا يسم الحصة والمفصلة
مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة التصرف لبقا ما تنقسم الى نوعين
الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد التي في الذكر والاثنى ونوع يفصل القوى التي
في التي فيز جها فترجيمات بحسب عضو عضو (قال وثه ها ببعضهم) اشارة الى ما ذكره الامام

وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح
مبدأ لشخص آخر من نوع
الغذاء ونفسه الى اجزاء مختلفة
وتفصيلها الهيات التي لها يصير
مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة
هي التي تحصل المادة وتفصلها
وتحصل الهيات قوة اخرى
تسمى صورة من

القطع باستحالة صدور مثل هذه
الافعال التي هي اعمدة في الاستدلال
على فخره الصانع وحله وحكمه
هي قوة بسيطة عديمة النور
حالة في مادة متشابهة الاجزاء
او الاتصال حتى

واختاره بعض الحكماء لتأخرين وهو ان العقل قاطع باستماع مدوه هذه الافعال المختلفة. والتركيبات
 الجسمية الدالة على غاية القوة والحكمة على قوتها بطه ليس لها مشور اصلا مع انها على قوتها
 مثلها الاجرام او شدة الامتزاج على اختلاف الارايين اذ عندنا سطو جزئيات كالكلى في الاسم والحسن
 غير اختلاف في الحقيقة لكونه متصلا عن الاثنين فقط وعندنا اشرافا جزئيات مختلفة بالحقائق متقاربة
 في نفس الامر اذ يخرج من الخلق من شبيهة من العظم جزئ شبيهة وكذا سائر الاعضاء ثابتة بالامر لها
 غير متقاربة في الحس وهذا معنى تشبه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجابات مذكورة في موضعها
 فمثل الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من قبل المصورة في التي هو الكثرة على ما هو شأن
 فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المشبهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضغوطة
 بعضها الى بعض وان لا يتقوضع الاعضاء وتزديدها على نسبة واحدة لكون التي رطوبة
 سبالة لا يحفظ الوضع والتركيب فلنقبل انما يتبع اختلاف آثار القوة المدعة الشورى في المادة
 الواحدة لولم تعد القوة المفصلة فيها تغييرا جزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيقول الكلام
 الى القوة المفصلة فانها صغرنا ان القوى فحرية الوسط والالات لا الفواعل والمؤثرات
 والمؤثرات في حقاها القادر المختار الضال لما يشاء فتدفعه والى ما يري سبيل الى ما ياتي القوى
 والحاصل ان ما يدرك على المشرع من الصور والكيفيات والاضداد في بدن الانسان
 يتمتع ان يحصل فعل القوة المصورة في ما دلت الى امان جهة الفاعل فلكونه مدعج الشعور
 وامام جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجب من الاول به استبعاد ما يتبع لولم يكن ذلك
 باذن خالقه اعمى انه خلقها لذلك ولوجدها كذلك وعن الثاني به لولم يسلط القوة المصورة
 ونشأه اجزاء التي فلا خلقها من اجسام مختلفة الطابع وحده لا يلزم ان يكون الحيوان
 كسرة او كرات اذ يلزم ان يكون فعل القوى المركب قطعا في واحد واحدا من الاجزاء قال
 واما الاعتراض (١) قد يورد هنا سؤال وهو ان الفلاسفة يقولون المولدة والمصورة وغيرهما
 قوى لنفس والآلات والقوى حادثة بعد حدوث المزاج وتتمام صور الاعضاء فما حول
 باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول يحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير
 مستعمل ابها وهو باطل وجوبه بعد تسليم ان النفس لحيث بقدمية كاهوراي بعض الفلاسفة
 ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليونين ان ذلك انما يرد لوجعل المصورة من قوى
 النفس الناطقة للولود واما لوجعلت من قوى نفس الباطنة المقابلة بالذات لنفسه الناطقة
 كما هو رأي بعض اومن قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلاهما مضطرب في ذلك
 على ما يبرهنا في اضطرابهم فان الاجسام لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي نفس
 المولود لم يبرهنا فذكر الامم ان الاجسام لاجزاء الناطقة نفس الوالد بن ثمانية في ذلك المزاج
 في تدبير نفس الامم الى ان يستعد لقول نفس ثم انفسا تصير بعد حدوثها حافظة له واجاعة
 لسائر الاجزاء بطريق ايراد الفناء ونقل عن ابن سينا ان الاجسام لاجزاء بدن الجين نفس الوالد بن
 والحافظ لذلك الاجتماع اولاً القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة وتلك القوة ليست
 واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجينين
 وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطفاست بدنه ومؤلفتها ومركبتها
 على نحو يصلح معه ان يكون بدنها وهي حافظة لهذا البدن على التماس الذي ينبغي
 والا شبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشراة وهو ان نفس الجينين تصعب بالقوة
 الجذبة اجزاء غذائية ثم تصعبها اخلاطاً وتفردها بخلق المولود مادة التي وبجملتها مستعدة
 لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انفسا تصير تلك القوة متباينة تلك القوة تكون

عابث قوى النفس آلا لها من خواصها
 هيمن حدة فاعل النفس وفعلها
 يدونها فاعلها وجه لوجعل النفس
 حادثة بمعدل البدن والمصورة من قوى
 نفس المولود كاخاذه بالثابتة ودل
 على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم
 في ان الجسام لاجزاء والحافظ لها
 ما ذكر بالامم ان الجسام لاجزاء
 بدن الجينين نفس الامم الى ان يستعد
 المزاج في تدبير نفس الامم الى ان يستعد
 كروث نفس تكون هي الحافظة له
 والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا
 ان الجسام نفس الاول والحافظ
 للاجتماع اولاً القوة المصورة لذلك
 البدن ثم نفس الساطقة وصرح
 في الشفاء بان الاجسام لاجزاء
 بدن كل حيوان والمؤلف لها هي
 ما يصلح والحافظ لها هي ما يدعى
 هي النفس التي له والاشبه ما قيل
 ان المتصرف اولاً نفس الاولين
 بقواها الى ان يفرز من الاخلاط
 ما يصلح مادة للتي ويمدها بصورة
 تحفظ مزاجه ثم يتكاثر في الرحم
 الى ان يستعد لنفس يصدر عنها
 مع حفظ المزاج الاضال النسيانية
 الجذبة الغذاء اليها المادة وتمدها
 قبول نفس يصدر عنها مع ما سبق
 الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

صورة حافظة لمزاج التي كالصورة المدنية ثم ان التي يتركها لا في الرحم بحسب استعدادات
 يتكسبها هنالك التي ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
 فيحدث الغذاء ويضيقها الى تلك المادة فيتمها ويتكامل المادة بترتيبها لها فتصير تلك الصورة
 مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافعال الحيوانية وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكل
 فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس لطيفة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
 النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يصل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها
 الى استكمالها نفسا مجردة بمرارة تحدث في لحم من يارث متعلقة بمسألة ثم تشتد فان النفس تلك الحرارة
 يستمد لان الجمر وبالجمر يستمد لان يشتعل ناراً شديدة بالنار المحمورة فبدأ الحرارة الجاذبة
 في النفس تلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدأ الافعال النباتية وتجهزها كبدأ الافعال
 الحيوانية واشتعالها ناراً كالطاقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
 وزاد في فهم هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من القصص الى حد ما من الكمال
 واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود
 وبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في التبين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
 والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر السمر والحفظ للمزاج هو نفس المولود
 (قال ثم اقم تردد) يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبني على الحدس والضمين دون القطع
 واليقين وقمتمنا في عدة مواضع منها ان الغائبة والثابتة والمولدة قرى متعددة بحسب الذات
 ام مجردة والاعتبار ويكون اختلاف الانفال والاسرار واجبا الى اختلاف الاكلات والاستعدادات
 فلا تفعل الغائبة النور في اذا كان الوارد زائدا على التعلل والتولد في اذا صار صالحا لان يصير
 مينا وحاصلا في الانبيس ويرض لافا هسائوة اضعف في بعض الاحوال لاسباب عامة
 الى المواد والالات وزيادة الحرارة التريزة ونقصانها وكذا تعاوت في الحدوب بل يحدث
 التوليد بعد التفتية والتفتية وتبين التوليد دون التفتية وتبين التفتية دون التوليد وما تقرر
 عندهم من ان الواحد لا يكون الواحد فانما هو في الواحد يجسيم الجبهات ومنها ان النفس
 النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء
 لهذه القوى في النبات والحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك الحفوفات ايضا في الانسان
 ومنها ان المادبة هل هي مقابلة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والمافقة ام لا بل هي
 عبارة عنها كما يشربه كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
 متفارقة بالاعتبار يعني ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادوار اساك بعد الادوار
 هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان المادبة هل هي تدوير مزايرتها بل هو في
 هل هي قوة واحدة فعلها التخصيل والقتية والاصاق ام قوى ثلاث متفارقة بالذات مبادي
 للافعال الثلاثة وبيل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث
 لاقوة اخرى تستخدم بها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والاصاق ومنها
 ان كيف تصدر هذه الافعال المتبعة المحركة على النظام الخصوص من القوى التي هي
 امراض قائم بالاعضاء لا بصورتها قدرتها او ارادة او عمل خصوصاً اذا تولى في الصور الجسمية
 والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان
 فان الفعل لا يكاد ينحصر في مصدرها عن القوة التي سمها مصورة وان فرضنا كونها حركة
 وكون المواد مختلفة فكيف وقد ورد الكتاب الالهي في عدة مواضع بل شئنا جميع ذلك الى الله

في هذه القوى بالذات ادغم
 استناد تعدد الافعال واختلافها
 بالقوة والضعف وقاوتها بالحدوث
 والبقا الى اختلاف القوايل والالات
 ثم في مفايرتها للنفس النباتية
 والحيوانية وفي مقابلة العاذية لقواصم
 وفي ان مبداء تحصيل الغذاء وتشبيهه
 والصاغة واحد او متعدد وتجهزها
 في كيفية صدور هذه الافعال المتبعة
 من القوى الضعيفة سيما اذا توصل
 ما شاهد من انواع الحيوان والنبات
 من عجائب الصور والاشكال وقرائب
 النقوش والحيوان والنبات على ما هو
 موجب القطعة السليمة الى ان
 الخالق القدير وتقدير العزيز الهام
 من

الافه سهله و اشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصالها قديما و التماسه ايضا للمرجعوا
الى النظره السليمة صرحوا بان هذه القوى المتماثل تلك بلذ خالفها القدير و يوجد ها
الحكم الجبر ومنهم من قال فمن فعل قطعا انما في التقديرة والتقية والتوليد من المرسكات
الى الجهات المختلفة ومن التماثلات ومن التماثلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك
ليس لنفس الانسانية فان هذا الاتصال دائمة في البدن والشمس فافقه عنها ونفس حدها
موجبا للقيين ان الحيوانات البهيم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ايدها فافقه هو ادراك
موجود آخره اعتبار بهذه الاوضاع (قال خاتمة ٨٤) لا خلاف في ان انسانا ليس بمحيوان
لان المراد به ما لم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حيويته ففيل هو حي لان الحيوة
صفة هي مبدأ التقديرة والتقية وقيل لا انما هي صفة هي مبدأ الحس والحركة الزائدة
واضرها بالانسان انتفاء ذلك في النباتات غاية الامر ان الله لم يصفه فيه ومنهم من ادعى
تحققه فيه مستهدا بالاعراض على ما سبق ومنهم من يافع في الصفات بالادراك حتى ثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالمثل زعمائه انما ينادى من ميل اثبات الفعل الى بعض الذكور
دون البعض وبمثل صروفها الى الصواب الذي فيه الله وشرافها في صعودها من الجدار
الجوار لا ياتي في بدون ذلك وهذا يجب الى جمع من قدام الحكماء (قال البصير الثالث) لا خفاء
في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا مجردا المفهوم دون الحقيقة القطع
بأنه غاية الحيوان تحت لفانوع غاذية لئلا يبل صرح ان من الجان غاذية كل عضوها الفبا توضع غاذية
هضو آخرهم الحيوانات تفتي بقوى اخرى مدركة وحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة تكونها في انسانا اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان زيادة
اعتداه قديما يخص ما يفهمه ولا يجد وما يضرمو يتافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك
يلدر اكهما واذ قد دار على الحركة الى السافع وعن الضار بخلاف النبات فله ليس في ذلك
الاختلال والواكان فله من كوني موضع لا يمكنه التحرك عن شئ الشئ فيكون قوة الادراك والضرر
فيه ضايبا بل ربما يكون متنازعا ثم كلامهم موزود فان القوى النفسانية جنس المدركة والحركة
انما يميزه الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتعيين لذاتها ليس والعرضيات عديدة جدا في الحسابات
المدركة البعان فكيف فيما لا يعرف الامن جهة الامن والاعتدال لا يحسب الاضافات والاعتبارات
ككون الشئ مبدأ الذي آخره (قال وقد ثبت) يعني ان الاطباء يشنون جنسا آخر من القوى تسمى بها
القوى الحيوانية ويعملونها اعمرا أقوى النفسانية حيث ضمرها بقوة التي اذا حصلت في الاعضاء
هيا بها لتقول الحس والحركة وافعال الحيوة يكمل القضاء بحيث يصلح لتقديرة بدن الحيوان
وتحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانتباه عند الحوف والشم ويسمونها على ذلك
بل في العضو الفلوج والذابل قوة تعطف عليه الحيوة وتنميه الفطن والقضاء ويست هي
قوة الحس والحركة لتفقد ها في الفلوج والاقوة التقديرة لتفقد ها في الذابل فهي التي تفسها
اقوة الحيوانية واضرر عليه من وجهين احدهما ان لا يتم انتفاء قوة الحس والحركة في الفلوج
قوة التقديرة في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترب عليها الفعل لتفقد شرط او وجود مانع فان
قبل لوانتي الشرط او وجودا مانع لا ترتب ففقد الحيوة فليس يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوتها واحدة لا يكون مبدأ الفعل واحدا فقلت
قاي ساجدة الى ما ذكر من الضمات والحيوان ان التماسه معقرون بنفسه القوتين في الفلوج والذابل
واثباتهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او متعلق النفس بالبدن والحيوان ان الكلام

النبات كالغلبس بمحيوان ليس بمحيوان لان الحيوة صفة تنفخ الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فينبال لنبات مع الحس فعلا متن

الخص الحيوان الزائدة اعتدلهوي قسي نفسية حيوانية هي اعمدركة لمحرك من

في قول آخر هي مبدأ لها نفس باسم القوة والية نوجده في بعضو الفلوج والذابل متن

فما يحفظ المراجع الخاص الذي به قولنا الحية في الحيوان الساطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يثبتون نفس الجوهر المحرر بل بداء الحركات والاعمال المختلفة او مبدأ الادراكات أهريك الارادي (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة) لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة التطبيقية المدركة للكيفيات فتأتي في حيث النفس وكل منهما أي من قسمي القوة المدركة جنس او منزلة الجنس اقوى خمسة كما ان المدركة جنس او منزلة الجنس لقسمين وذلك لما ظهر في الحواس الظاهرة لما ان كل واحد يحيد من نفسه تلك الادراكات ويمثلها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فثبتت بغيرها كما هي على التعديل ثم لا يجرى للممثل امتناع حاسة سادسة من الظاهرة والباطنة اذ يمكنه ان لا يوجد لا يتلاءم شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تتصل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الانسان حس آخر لكان حاصله لانسانا لا احدا من مافي هذا العالم متصفا كذا ما يقال ان الادراك كالنفس وهي مستعدة لحصول الكمال والاضمانه من جانب الواهب فلما يمكن وجود قوة اخرى ادراكية لتلك الحاسة للنفس ومنهم من زعم ان مدركه لاذق فالعالم حاسة اخرى غير العشر فان من الذاق او تألم يحيد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل البنية واللام وتخليها وبشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والحر والبرد والفتور والفتن وغيرها بهذه المناسبة فلما تجد عند تحقق هذه الما في حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان الذاقة مثلا هي قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي وتيل لها هو عند المدركة كالخبر لان قبيل المدركات يطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما الحواس المشتركة مثل القاد والاعداد والاصواع والحركات والساكنات والاشكال والشرب والدمع والماضيو نحو ذلك فثبتت كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها اما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستبين بالبحس او يضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فثمة الخمس A) هي قوتنا في الاعدصاب الى جميع الجند واكثر اللحم والفساد من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ونحوه ثمة والاماسة ونحو ذلك بان يتصل عنها المدعو اللامس عند الماسة بحكم الاستدراك ولانها لو ادركت البعد ايضا لم يحصل التمييز ما يجب دفعه وما لا يجب قبضت الغرض من خلق اللاماسة اعني دفع الضرر وجلب النافع واللاماسة للحيوان في محل الضرورة كالهذبة لثبات قال ان من احوال الحواس التي يصيرها الحيوان حيوانا هو اللامس فثمة كما لثبات قوة غائبة يجوز ان تنفذ ما في القوى دولها كذلك حال اللاماسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملوثة وفساده باخلافها والحمس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يسكون قبل الطليعة التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجية عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به تسبق الحية من الطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونها بل يشاء الحواس الاخر على انتفاء المواقف واجتناب المضاد وليس شيء منها يبين على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد والجملة فالجوع شهوة الحار البس والعطش شهوة البارد الرطب والنفذ ما يتكيف بهذه الكيفيات الحسية واما الطعوم فطبيبات فلذلك كثيرا ما يطول حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللامس ولشدة الاحتياج اليه كان يمتنع لاعدصاب ما في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اتمه كالأكيد والعلسا والكلاب مثلا يأتى بما يلائمها من الحاد الذراع فان الكبد مولد للصفره والسودر

٣ وكل منهما خمس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجرم بل شاع الضرر لجوزان لا يحصل شيء بعض ما هو ممكن في انتفاء شرط وجعل بعضهم مدركة الذاقة واللام بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما تجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لامدركات من

وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند الماسة وهي الحيوان في محل الضرورة كالفسادية لثبات ولذا كانت لمعونة النصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يضر به كالأكيد والعلصال والكلية والرئة والعظام وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها من

والطحال والكلية معيان لما فيه لذع وكثرة فانها دائمة الحركة فتتألم باسطقاك بعضها
 ببعض ومولد للاضفة الحادة ومصيب ومصدلوا دفعتا ذى بذلك وكاظم فانهما اساس البدن
 ودعامه للحركات بمعنى انها تجعل الحركات تاشد ويجعل اعضائها اقوى فلما حست ثلثا بالضغط
 والمزاحة وبما يرد عليه من المصاكن (قالوا فيهم) ان القوة الالامية مبهم فالفلكيات
 زعمنا منهم انها من قوا بع الحيوية واللاملا ك حيوة تكون حركا تها نفسانية فيكون لها
 شعور وليس بالضرورة والقول بانها انما تكون يجذب الملايم ودفع الما في فيكون وجودها في
 الفلك المتبع عليه الاكون والفساد مطلقا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات وامافي الفلكيات
 فيميز ان توجد لترض آخر كذلك ذهابا بالملازمة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم
 الحيوية على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملازمة لغيره مبرراته على ان
 الارض تهرب من الطول الى السفل على نهج واحد والتار بالعكس وذلك يدل على شعورها
 بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قالوا مال ابن سينا ان تمددها) الجهمود على ان الالامة قوة
 واحدة بها تدرك جميع الملوسات كسائر الخواص فان اختلاف المدرجات لا يوجب اختلاف
 الادراكات ليستدل بذلك على تمدد مباديها وذكر ابن سينا في الفصول ان اكثر المصلين
 على ان اللس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون الالامة عند قوم لاوعا
 اخيرا بل جنسا قويا اربع اوقوفها متباعدة في الملكة احداها كثة في التضاد الذي بين الحار
 والبارد وانسانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والكثافة في الذي بين الصلب واللين
 والرايع في الذي بين الخشن والاملس والان اجتمعا في آلة واحدة يوم تاحدها في الذات
 وقال ايضا يشاهد كون قوى اللس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون مبادرك
 به المضادة التي بين الثقل والخفيف غير مبادرك به المضاد فالتى بين الحار والبارد فانه افعال
 اولية لللس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الان هذه القوى لما انضمت في جميع
 الآلات بالسوية نلت قوة واحدة كالوكان اللس والذوق منشترين في البدن كله لتتشا رهما
 في اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميزا عرفا اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة
 من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك
 انقسام في الآلات غير محسوس ثم فان قيل فالسمع ايضا يدرك المتضادة التي بين الصوت
 الثقليل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهر وغير ذلك فلم يجعل قوى كثيرة فالجواب
 ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللس فان كل واحدة
 من المتضادات تحس لذا تها لاسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعم
 المتضادة تظاهرها اجاب الامام بان الطعم وان كثر فبئها مضادة واحدة بخلاف
 الملوسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة
 والحكما ما وجبوا ان يكون الحالك على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتقدير
 وانت خبير باندهوى تنوع التضاد في الملوسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات
 يوجب تنوع الاضافات المرصاة فاكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم
 بدون برهان وتفرقة ومن سخط الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اخص الحرارة والبرودة
 والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادة فمن تفاضلها كالروائح والالوان والطعوم
 فذلك تمددت قوى اللس دون باقي الخواص وههنا بحث آخر وهو ان المدرك للخالس هو التضادات
 كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من اللسا في نقطة فكيف جعلوا نفس قعدة الملازمة تمدد
 انواع التضاد وجروا ادراك القوة الواحدة لدرجات التضاد كالباصر تلوها واليباض

بعضهم للفلكيات وبعضهم
 بالباطل المنصرية

٧ حسب تعدد التضاد بين الملوسات
 فان بين الحرارة والبرودة نوعا
 من التضاد غير الذي بين الرطوبة
 واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم
 من

٩ وهي قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان تدرك بها
الطعوم بشرط اللباسة وتوسط
الرطوبة العامة وخلوها من المثل
والضد ليتكيف بكنية الطعوم
او تحللها اجزاء منه فينوص
من

٤ من الذائفة واللباسة قد يتغير
اثره كاللحلاوة والحرارة وقد لا يتغيره
كالحرارة من

٩ وهي قوة قد تدعى مقدم الدماغ
تدرك بها الروائح بان يصل اليها
الهوا المتكيف بها لاجزاء تفصل
عن ذي الاربعة والا تنفص
وزنه وحجمه بكثرته ثم قد
يبين انفصال الاجزاء الباردة
على تكيف الهواء بسرعة وكثرة
المس على تحلل رطوبات
المشعومات ولذا تنهаж الروائح
بالحر وتذبل التفاحه بالشحم
ولا بان يتوزع المشعومات في اللباسة
من غير اسهلته في الهواء والاماندرك
الاربعة من حصر بعد زوال
للمعوم وامانته كيف يفعل ذو الاربعة
في فراخج والصار مع شدة تأثيرها
لا تنص الاما يقرب منها تجرد
استبعاد من

٩ من يزعم ان الفلكنات شحا وفيها
روائح ولشعراط وميول الهوا
للبجشم اتما هو في عالم العناصر
من

٩ وهي قوة في صلب بلل العجاج
يلدرك بها الاصوات
من

وليسلوا ذلك افلا مختلفة من مبدأ واحد بلذات والاعتبار (قال ومهما الذوق ٩) هو كال لس
في المنفعة بحيث يصل ما به يتقوم البدن وموت شهية الغذاء واختياره ويوافق في الاحتياج الى
اللباسة ويشارك في ان نفس اللباسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملباسة البحر تؤدي الحرارة بل
لا بد من توسط الرطوبة العامة المنبثة من الآلة المتعة باللباسة بشرط خلوها من طعم والا
لم تود الطعم لانه كما في بعض الاراض واختلافها ان توسطها بان يخالطها اجزاء من الطعم
تخالطه فيشربها ثم ينفذ فينوص في اللسان حتى يخالط اللسان فيعصر او يان يستعمل نفس
الرطوبة الى كنية الطعوم وقبل الطعم منه من غير غلظة فعل الاول تكون الرطوبة واسطة
تسهل وصول جوهر المحسوس للحل في كنية الى الحاس ويكون الاحساس بلباسة الحاس
للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالمتبسة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
(قال وما في اللسان ٤) يعني ان الطعومات كالشبه ذوقا فتد بغير بعضها مسامع مميزة
في الحس كما في الحلو الحار وما يدون هو يشترط كبر الكنية الطعية ومن التأثير المسمى واحد
يصير كلام بعض مثل الحرافة فالها طعم مع تفرق واحضان والخرقة فالها طعم
مع تفرق بلا احضان والامفوعة فالها طعم مع تجفيف او تكيف (قال ومنها
النم ٩) المجهور على ان ادراك الروائح يوصل الهواء التكيف بكنية ذي الاربعة الى آلة
الشم وقيل يتغير واغصان اجزاء من ذي الاربعة تحلل الاجزاء الهوائية متصل الى الشامة وقيل
يفصل ذي الاربعة في الشامة من غير اسهلته ولا ينفص وافصال اجزاء ورد الثاني بان القليل
من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الائمة من غير نقصان في زنه وحجمه فلو كان الشم
بالنفص وافصال الاجزاء لما كان ذلك والاشنان المسك قد يذهب باللباسة بعيدا جدا
او يحرق ويبقى الكنية ان يدركه فيخلق في الهواء الاول ان ينشط اوله فيخلق في الثاني ان الشم
لوم يكن بالتفصير وتكثف الاجزاء المطبقة والنفصانها من ذي الاربعة لما كانت الحرارة والنفصانها
من ذلك والتفصير في الروائح ولو كان البارد الشديد ينفصها ولو ذبل التفاحه بكثره الشحم والارزم
باطل بحكم المشاهدة والجراد منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التفصير وتحلل
الاجزاء يمين على تكيف الهواء بكنية ذي الاربعة وكثرة المس والنفص على ذبول التفاحه
وتحلل رطوباتها وتكثف الاجزاء بان التار مع شدة اسهلته الما يباروه لانهمض لاسافة قريبة
منها فكيف يحل الجسم ذو الاربعة الهوا على مسافة بعيدة وما يبلغ مسيرة البلم على ما حكي
ارسلوا وقع ملحمة يلاذون التي لارزم فيها سافرت الرخ اليها الروائح الجفيف من مسيرة المم
والجواب انه استبعاد لادليل على الاعتناء على وصول الهوا الى التكيف الى المسافات البعيدة
على ما حكي يجوز ان يكون يهوب رايح قوية (قال ومن الفلاسفة ٤) نقل عن اهل اليون
وفي افورس وهرمن وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها روائح وفيها روائح ورددهم المشاؤون بانه
لا هوا هناك يتكيف ولا يتغير وتصل واجيب بان اشتراط ذلك فيما هو في النضر بل من كان بعض
المتأخرين ما عند اتصال الفلكنات في يوم او بقطة ثم منها روائح الطيب من المسك والنفير بل
لانسية لما عند نال المانكا ولهذا في ارباب العلوم الرطوبة على ان اسكل كوكب يتجورا خصوصا
ولكل رايح في رايحه وقد يستشعرها وتلاذون به روائح الاطعمة المصنوعة ثم فينوصون
على من يرتب ذلك ما هو مستعمل (قال ومنها السم ٩) قد سبق في بحث الصوت ما ينشئ
عن شرح هذا الموضع والمراد بالهوا المتوسط هو القوي للحمل للصوت سواء كان حلا للفرع
او قلع وسعى توسطه بين التارخ والمفروع كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم وبين
تجويص الصانع وهذا ظاهر ولما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان الساحة قوة

من نسبة في العصب المتفرق في سطح الصاخ بذلك صورة ما يتأدى اليه من موج الهواء المضطرب بين قارح ومفروق مضارب له انضغاطا ينفج يحدث منه صوت فيتأدى بموجده الى الهواء المحصور الرائد في تجويف الصاخ ويحرك بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على القرح مع تصرفه بلبه قد يكون بالقطع (قال ولا يتبع) إشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتوج يتنجع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وتاثيرهما ان الهواء الحاصل للصوت ان قام الصوت بمجموعه زمن ان لا يجمعه الواحد من الحاسنين لانه بمجموعه لا يصل الا الى

صاخ واحد وان قال بكل جزم من غير ان يسمعه كل سميع مرارا بعد ما يتأدى اليه من اجراء الهواء المتوج (قال غامضكي ٧) يعني ان كان حدوث الصوت ومعاينه مشروطين بالهواء لم يكن التماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله اليها لانتاج القرح في جرم الفلك لكن نسب

الى لقدها من الاساطين المهم يتنوع الفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يصير من سمعها العقل وتجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه خرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفا جوهه نفسه وذلك قلبه فسمعت الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع

الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها اللحن والنغمات وكل علم الموسيقى (قال ومنها البصر) وقد تقرر في علم التشريح انه ثبت في الدماغ انواع سبعة من العصب فاولها الاول بدو

من عود البطين المتقدم من الدماغ عند جوار الزدتين الشبكتين يحملتي العدى وهو صغير يحرف يمين المايت منه حاسارا ويضارب اليه مينا يتلحقان على تضاعف صليين ثم ينفذ اليه

الذات يمين الى الحافة اليمنى والذات يسارا الى الحافة اليسرى والذات على كون القوى المدركة في المجال المذكورة وان الافة فيها توجب الافة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فثبت انه بانطباع شعاع المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرود والجلد فانها مثل مرآة

فاذا طابها متاون معنى اطع مثل صورة في فيها شكل ما يتبع صورة الانسان في المرآة لا بل ينقل من المتلون شي وتعدى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر

ويكون استعماله حصوله بالمقابلة المتصورة مع توسط الهواء المشف وما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبهه لانفسه ونحن نعلم ان المرئي نفس هذا اللون وانهما ان شعاع الشيء مساو في القدر ولا لم يكن صورة له وشبهه لا يجتهد

بل من ان لا ترى ما هو اعظم من الجليدية لان امتزاج انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبهه كان المرئي هو الذي انطبع شبهه لانفس

الشعاع كما في العلم وبالشعاع الذي لا يلزم ان يساو في المقدار كما يساوي صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر اننا لا نعرف لمية

اكثر من الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وما فيها بواسطة الروح المصوب في العصبين الى الباصرة وقبل ان الابصار يخرج شعاع

من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط معص او ولف من خطوط مجمعة في الجانب الذي يلي الرأس مشرفة في الجانب الذي يلي

٦ ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة يكون الشعاع مشروطا ويكون الوصول اول لقدها الانفعال من المرئي مستقيم

٧ من سمع لاصوات الفلكية لا يستقيم على اصول الفلسفة

وهي قوتها ملحق المصنوع المتفرقين الى السنين يرى بها اللون والانوار

وفيها بانطباع شعاع المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشيء المطبوع شبهه ولا يمنع

اختلافهما في المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط معص او ولف من خطوط مجمعة في

الرأس مشرفة في ما يلي القاصدة وفيه على استوائ شعاع طرفه على المرئي وقيل بتوسط الهواء

المتكثف بشعاع الاصر وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير

انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض

خلاق الله تعالى

١ والعندقي نبات الاول ان نور العين
مرق وانطباع الشج من الشئ
في المقابل الصديق المسير مشرور
لكنه لا يبعد الرؤية بذلك وقد
يستدل بانطباع على سائر الحواس
حيث بانيتها المحسوس وبن صورة
الشعش قديم زمانا في عين من اطال
الغرا بها ثم اعرض وبن اعراب
مرق اكثر وما تلك الا لتكون
الانطباع على مخروط من الهواء
قائمة سطح المرق فيضد القريب
يكون وتر زاوية اعظم هو ضيق
تمسك اصحاب الشع بانها تنسوت
الرؤية بقلة السماع وكثرة وحلظه
ورقته ووقوف المرق في سم المخروط
وسويته وقد يسهل في اطلعة
انصال الورق من العين وبعده في
العين على السراج خطوط شاهية
والجوان ان مرجع تلك الى نور
العين المسمى بلروح الباصرة المعط
لحصول ماله في المقابل المرتسم بينه
وبين المرق مخروط وهي وسكان
هذا هو المراد بخروج السماع
او الجسم السماعي لقطر سماعه
بمنع ان يخرج من العين ما ينسطع على
نصف كرة العالم وان ينعزل الى
الجهات وينتفيح السموات ولا ينش
بهسب الرياح الى غير ذلك
من الامثلة

عند فتح العين (قال والمنهور من آراء الملاسة الانطباع) في اقول بانطباع
شع المرق في الرطوبة الجليدية فيقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تسمى الاولون
بوجودها وحدها وهو العند ان العين جسم صلب نور في وكل جسم صلب كذلك اذا قلته كشف
ملون انطبع فيه شبهة كالرأه اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانها من النور في الظلمة
اذحك المتنب من الموم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا
نظر نحو الله قد يرى عليه دائرة من الضياء وذا ثبته من الموم قد يصير ما قرب منه زمانا
ثم ينفذه وذلك لانتلاء العين من النور في ذلك الوقت وذا غص احدى العينين بضع بقعة لعين
الاخرى وما ذلك الا لان جوهر نورانيا ملاؤه ولاه لولا انصباب الاوراج النورانية من السماع
الى العين لما حصلت شبهة الا بصار مجموعتين وهذا بدقه انه انطباع الشعاع لاكون الا بصار
به وتبين ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شئ
الى المحسوس فكذلك الا بصار وروده بانة تمثيل بل اجسامه ومثلها من منظر الى الشمس طويلا
ثم اعرض عنها حتى صورتها في عينه زمانا وديان الصورة في شبابه لاهنه كما اذا غص العين
ورابها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر عما اذا بعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع
على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالمدقة وقاعدته سطح المرق حتى في وتر زاوية
المخروط ومعلوم ان وتر زاوية ك اقرب من الزاوية كان الساق اقصر من الزاوية اعظم وكما بعد
فيما عكس والشع الذي في زاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا التماثل يتبع اذا جعلنا
موضع الا بصار هو الزاوية على ما هو راي الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع
فانه لا تنال وتره بالانطباع لانه لا يصح سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يتبين
سببه على ان استازم اعظم زاوية للرؤية اعظم المرق وصغرها صغر محل نظر وانما ذكرنا
من وجوه الرادشاه بقوله وهو ضيق تسمى تلك ان تكون بان شعاع ايضا بوجوبها وحدها ان من قل
شعاع بصره كان ادراكه القريب اصح من ادراكه البعيد لفرق الشعاع في البعيد ومن كثر
شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه البعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تنفذه رقة وصفا
ولو كان الا بصار لاخافوت الحاشان وبها ان الاجهر يصير باقيل دون الظاهر لان شعاع
بصره لفته يخلل نهارة شعاع الشمس فلا يصير يمتنع ولا يعقوى هي الا بصار والاعشى
بالعكس لان شعاع بصره لفته لا يعقوى هي الا بصار الا اذا فاده الشمس رقة وصفا
وتبين ان الانسان اذا نظر الورقة فراحا كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحدق نوره
والصبر وما ذلك الا بسبب ان السطح منهم مخروط شعاع اصح ادراكا من جوانبه ووابها
ان الانسان يرى في الظلمة كأن نور انما تدرك من عينه واشرق على الله وادغض عينه
على السراج يرى كأن خطوطا شاهية اتصلت بين عينه والسراج والجوانب من الكلالها
لا تملك على المطلوب اعني كون الا بصار بخروج الشعاع بل على ان العين نور ونحن لا نكران
في آلات الا بصار اجساما شاهية مضبوطة تسمى باروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرق
مخروط وهي يد المرق من جهة زاوية التي عند الجليدية تشتت حركتها عند رؤية البعيد
فيخلل اطلعها ويشتت الى لطيف اذ غلظه وتكثيف اذ ضعف ورق فوق ما ينبغي ويحدث
منها في المقابل المقابل لشمه واضوا تكون قوتها فيما يحدق مركز العين انشوي هو بمنزلة الزاوية
للمخروط او هي ولشدة اسنله تكون الصورة المطبوعة في الظاهر وادراكه اقوى وكمال وجهه
لان يكون هذا مراد الفاتنين بخروج الشعاع بخروجها منهم على ما صرح به ابن سينا والافه
يلط قطعها اما اذا رد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاغراض فظاهر وان ارد بد جسم

شعاع يتحرك من العين الى المرئي فلا تاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينسبط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا طلق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا قصه خرج منه وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاع من غير قسور ولا رادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرج اليها الكواكب وان لا ينشوش بهبوب الريح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الريح الى الجهات ولا يزن ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يزن ان يرى ما في الخريف اكثر من المسام فيه بليل الروع دون ما في الربيع والسواء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون يتقدمها من غير ان يرى الشيء بمجموعه ومثل هذه الأدلة والامارات يمكن ابطال القول بان لا بصار

يتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي (قال هذا القول بخروج الشعاع) كبريدان من المناظر والمرايا على حدة احتج به كثير من المحققين وبنا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي كما يتبع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضي وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستند تضيق زواياها عند الباصرة وتضيق تلك الدائرة التي عند البصر وكلما ازداد الشيء بعيدا ازادت الزوايا والدائرة مضرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الا بصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينحرف على سطح الماء فينفذ الى البصر فيرى بالامتداد الشعاع المافذ مستقيما وبعضه مضافا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمرنا احدى العينين ونظرنا الى القمر زاه

قريب لان الامتداد الشعاع الخارج منها ينصرف عن المحاذية فلا يلتقي مؤدى الامتدادين في الحس المنعك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا وضعتا السبابة والوسطى على الامين مع اختلاف في الموضع ونظرنا الى السراج فاننا زاه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فاننا في الماء قريبا لشعاع النافذة وفي السماء قرا بالشعاع المحكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع المنفذ من الباصرة الى الجسم الصغيل يتمكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصغيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء يتمكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والاسفل من موضع ابعد من الرائي الى ان تحصل قاعدة الشجر فاعده عكسها وانفس لا تدرك الانكسار لثوبدها رؤية الاشياء على استقامة الشعاع تعقب الشعاع العكس

كما في الماء فيرى رأس الشجر اكثر زولا في الماء لكنه ابعد منه وباني اجرامه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالعقيد في المناظر (قال وقد ينحرف في الباصرة) زحمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلا تجب بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرايط ويريدان العلم لا يزل على الانتعاج واما الثاني فلا يوجب عدم الابصار معها لاجل ان يكون بمحضنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعها وردية ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا يلزم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجوز العقلي بحيث لا يكون انتفاءه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا يلزم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشراط هذه الشروط اتمساعها عند تعاقب الشيء بالبدن هذا الصلبي المخصوص

بمعنى وقوعه من العين على البصر كما في الثبات واختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب وفي الماء اعظم رؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر في الماء منكسا الى غير ذلك من التفصيل المستوفاة في علم المناظر من

بمسلمة الخامسة وقصد البصر وحضور البصر كونه كيقا مضيا مقابلا وفي حكمه من غير محال ولا امر قريبا وبعدا وصرا في سبب علته ويدى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والالجز ان يكون بمحضنا جبال شاهقة ورد بان في ذلك من العلوم العادية

لو كون الباصرة على هذا التقدم من القوة لاصح حد آخر لوقته كما في الآخرة قال اوقى حكم
المقابل يعني كما في دونه بالوجع المرات (قل) والارحوس الباصرة (ع) هي ايضا على حساس واجتماع
نفس وان احتمل امتكان غيرهما يقال انها المبدركة واما حسنة على الادراك والمعرفة اما مبدركة
الصور والحواسي والمينة اما حافظة للصور والامعان واما متصرفة فيها فوجهه ضابط وجعل
الحفظ والتصرف مذكرا باعتبار الالفة على الادراك اما الحس المشترك وبمعي بالوتكيسة
بعضا ما على لوح النفس فهي القوة التي تجمع فيها صور الحسوسات المتغيرة على معنى البهائم
من طريق الحواس ويصل على وجودها وجود الاول وانحصر بعض الحسوسات المتغيرة على بعض
كما تحكم في هذا الاصغر وهذا الحار وهذا الخلو وهذا المشهور وكل من الحواس الظاهرة لا يتغير
عندها الا نوع مدركه فلا بد من قوة تضرع هذه صاحب الاوع ليصح الحكم فيها الا في ان
التام او المريض كالبرسم والعدس او اجزئية لا تنطبق له في الخارج ولا في الشيء الحواسي الظاهرة فلا بد
من قوة بهما الشاهد الثالث المتشاهد القطرنا انزلة بسرعة خطا مستقيما والثالثة الجوانبة بسرعة
خطا مستقيما وما ذلك الا لان القوة غير البصرية تسم فيها القوة الفطرية والشبهة وبقي قلابا
على وجهه يصل به الارسامات البصرية الثابتة بعضها بحيث يشاهد هذا القطع
به لا انقسام في البصر عند زوال القابلة ومنه ذلك على ما ذكره الامام مكاره الى هذا اشار
في المتن ما ذكر من ضرورة انه لا يرسم في البصر الا السابق او ما هو في حكمه واما قوله وميشاء
على ان صور الحسوسات لا ترسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جمالية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض والمم وصور الحسوسات المتكوب فيها ببعض على البعض
كعنه الصخرة والحجارة وغيره كالزئام على الجوزي كحكمة بها يذهب الصفر تلون
وزيد انسان مع القطع بانمدك الحكي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشبهين مستلزما لحضورهما
عند الحكم كان الجوزي حاضرا عند النفس مرئعا فيها كالحكي فلا يثبت الحس المشترك وقرير
الجواب اعمد فونين ممدوك الحكيات والجريسات جوبا والحكم فيها هو النفس امكن
الصورا لمرة لا ترسم فيها لمسهى مل في انها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكما بها يذهب لارتسامهما في البين كما ان
الحكم بين الكلي والجوزي يكون لا ترسم الكلي في النفس والجوزي في الآلة فلا يثبت كالمشتركة
فاية الامر انه لا يثبت الحواس الفطرية ليصح الحكم حاقه القوية والحضور ويل لكل حس
ظا هر حس يلطن ومن اعتراضات الامام انهم قطعوا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كما لا ليس بالعصب وكذا الحس والجواب ان العلوم قطعا هو ان الدماغ ليس كالمذوق
لوالس اولاهي وجه الاختصاص واماله لا يدخل له فيه فلا كيف والافق في الدماغ فوجب
اجتلال الذوق والنس بخلاف الافة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان
واما في العصب الا في اليه من الدماغ وكما له عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات

(قال في هذا المجال) لتدل على ثبوتها ومثارتها للحس المشترك بوجهين الاول ان صور
الحسوسات قبل ادخالها وحفظها في حلقان عثماني فلا بد لها من مبدأ ينمى بها ينمى بها ان
الواحد لا يردن صدره لا يردن ويبدأ بقبول هو الحس المشترك فبما الحفظ هو الجبال والاقام
الى الحفظ فلا يثبت فظلم العالم ظا اذا البصرة التي ثانيا فلولم يعرف له هو المصير
اولا لما حصل التمييز بين السافع والضبط واعتزل بين الحفظ مسبوقة بالقبول وبشرطه
ضرورية فقد يثبتها في قوة واحدة مبنيها على التمييز وان الحس المشترك مبدأ لادراك

فيها الحس المشترك وهي القوة
التي يجمع فيها صور الحسوسات
بما فيها اليها من طرق الحواس
يدل عليها الحكم ببعض الحسوسات
على البعض ومشاهدة التام والمريض
ما ليس في الخارج ومساعدة الكل
القطرنا انزلة خطا والشبهة الجوانبة
دائرة وميشاء على ان صور الحسوسات
لا ترسم في النفس وان كانت هي
الحكمة والمدرسة وعلى ضرورة
انه لا يرسم في البصر الا السابق
او ما هو في حكمه فلا بد كون الحس
والذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا
ان معنى انه ليس الاكبة لا وليه
المتن

وهي التي تحفظ صور
الحسوسات بعد خيبتها من
الحس المشترك ويصل عليها وجهان
الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له
من مبدأ خاص واجتماعهما في
القبول يجوز ان يستند الى المذوق
وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند
الى كثر طرق التأدية كان ادراكات
النفس ايضا لعلها يتبدل بالافق
الثاني ان الصورة المرتجة في الحس
المشترك فتقول لا يكتفي كما في الشبهين
بجمع امكان الاستحضار بادى التفات
وهو ان هول فلول انها محزونون
في قوة اخرى لكان الذي هول لسانها
وكلاهما منه بشد
متن

مختلفة هي أنواع الاحساسات بان النفس تقبل الصور العقلية وتصرف في البدن فقبل قولكم
 الواحد لا يكون مدالا لثين واجب بان الحيل لا بد ان يكون في محل جعاق فيميز ان يكون
 قوه لاجل المادة وحفظه لقوة الحيل كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها
 وكيفية ما هي اليومية و بان مبدئية الحس المشترك للاهواكات المختلفة انما هي اختلاف
 الجهات اعني طرق المآد من الحواس الظاهرة وكذا ادراك النفس وتصرفها فيها
 من جهة في الماهية المظنة ولا يخفى ان هذا الجواب يفيح اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الاقوة
 واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
 من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وتوابع الادراكات في شيء واحد لا يقدح
 في قولنا واحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تتحول
 بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو لا يسكن وقد تنزل لا بانكاسة بل بحيث تحضر
 بدني تتمثل وهو الذهن فلو لانها محرونة حينئذ في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
 من جهتها لما في فرق بين الذهن والنفس واعرض به ليعرزان لا تكون محظوظة الا في الحس
 المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفصل النفس والذهول بعده واجب به لو كان كذلك
 لم يبق فرق بين المشاهدة والتفصيل لان كلاهما حضور بصورة المحسوس في الحس
 المشترك من جهة الحواس بالتشاكل للنفس ومعلوم ان تفصيل البصر ليس بامسار او لتفصيل
 الذهن فلو كانا البواقي بل المشاهدة ارسلم من جهة الحواس والتفصيل من جهة
 النفس وفيه نغذر لجواز ان يكون الفرق قائما الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها
 اولى قولنا لا يرتسم وضعمه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف منهما
 الا بطلان) احج الامام على ابطال التمايز بان من طائف في الظلم ورأى البلاد الاشخاص الغير
 المدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل
 واحد فليكن الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فليكن ارتسام صورة
 في غاية العنصر في جزء في غاية الصغر والجواب له قياس لا صور على الاحيان وهو باطل فانه
 لا احتضار ولا استعداد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة
 العظم في المحل الصغير والتماثل في الاصلان الحلق في محلها حلول المرض في الموضوع
 والجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمصالح الجبرية الموجودة في المحسوسات
 كالعداوة الميئة من زيد وقيد ذلك لان مدركة العداوة تليق بزيد والنفس والمراد بالمصالح
 ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تفصيل المصالح
 بغير المحسوسة فادراك تلك المصالح دليل على وجود قوة بها ادراكها وكذا فهمه لم يأت من
 الحواس فليس دليل على تمايزها الحس المشترك وكونها جبرية دليل على تمايزها النفس
 المتلخنة بناء على انها لا تدرك الجبريات بل ذات هذاع وجودها في الحيوانات الجيم كادراك
 الشاة بمعنى في الذئب في الكلام في ان القوة لواحدة لا ما جاز ان تكون آفة لا ادراك انواع
 المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آفة لا ادراك مصلحتها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جملوه
 من احكام الوهم ما اذا رأينا شاة اصفر فكمنا بانها حس وحلو فيكون الوهم مندركا بصيغة
 والخلوة والحل جيبا لجمع الحكم وبل مندرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فغير
 لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمصالح حاضر احدها بواسطة
 الاثبات كل منها بانها المتعاضدة ولا بد ان يكون محل الصور وانما في قوة واحدة بل يمكن

اما منافع ارضه سام الكثير في الصغير
 وازد علم الصور مع بقا التمييز فان
 ذلك انما هو في الاله ان دون الصور
 متن

وهي التي تدرك بها الحيا في الجبرية
 كالدابة المهيبة من زيد والمراد
 بالمصالح ما لا يمكن ادراكها بالحواس
 الظاهرة وبالصور خلافة فالسند
 الى الوهم في انذارنا شاة اصفر فكمنا
 بانه حس وحلو هو الحكم المطرف في
 لا اصفره او الخلوة ويكون النكل
 فليست هذه النفس بمجموعة آفات
 متن

هذه العين عمل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات الجسم التي لا تعلم وجود النفس الشاطئة لها
 (قال ومنها الحافظة ٢) هي الوهم كالحال للنفس المشتركة ووجه تفارها ان قوة القول غير قوة
 الحفظ والحافظة للنفس غير الحافظة للصور وبمعناها فذكر ان بها لذكر اعني ملاحظة
 بالمحفوظ بعد الذهول ومذكورة اذ بها التذكر اعني الاحتمال لاستعراض الصور بعد ما انقضت
 (قال ومنها المتصورة ٣) اي في الصورة اذ قوة من الحس والاعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها
 مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كمنه انسان له ارجل او ارجل له رأس او صور البصر مدبها
 وبالعكس وهي دائية لا تسكن نوما ولا ينقطة وبها يقتصر الحد الاوسط باستعراض مافي الحافظة
 وهي الحاكبة للمدركات والهيئات المراجعة وينقل الى السند والظهير وبس من شأنها ان يكون
 عملها متظبا بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير
 تصرف عقلي وببعض تسمى تخيلية او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ
 تسمى مفكرة (قالنا ٦) عاملا بالشرع ان الدماغ مجاور في ثلثة اعطاهما البطن الاول
 واصغر هالبطن الاوسط وهو كنف من البطن المتقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلاف الحس
 المشترك يافة تعرض لنفم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه عمله
 وهكذا الدليل على كون الحبال في مؤخر البطن الاول وكون الغضيرة في البطن الاوسط
 وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخرها وما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
 اختلاف الاكواع مقرر عند من ان الواحد لا يكون جسدا لكثيرا فان قيل اقاعدة على
 تقدير ثبوتهما اعلم في الواحد من جميع الوجود فلم يميز ان يكون مدرك الشكل هو النفس
 الشاطئة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدركة هي النفس والقوى
 الجسمانية لانها من مذهب جمع من المحققين الا انه بشكل وجود الادراكات للجوانات الجسم
 واما كون المدركة قوة واحدة جسمانية وهذه الحال آت لها فما لا سبيل اليه اذ لا يعمل
 اكبة المضروفة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
 الموردة في المتسلمين اعني اثبات تعدد القوى وتبين محالها وقد يقال في تعيين محالها اعطى
 الحكمة والفلسفة ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
 الظاهرة فيكون انما يد البهيم سهل ونحوه لان خزائنه لشيء يذني ان تكون كذلك
 ثم ينبغي ان يكون الوهم قريبا الحبال لتكون الصور الجارية بحسنة مستبها بالجربة والحافظة
 بعده لانها خزائنه والغضيرة في الوسط لا تكون قربة من الصور والمالحق فيكسها لا تخننها
 بسهولة (قال وتزد ان سينت ٧) يشير الى ما قال في الشفا يشبه ان تكون القوة الوهمية هي
 نفسها التذكرة والغضيرة والمفكرة وهي نفسها الحاكبة فتكون بذاتها حاكبة وبغير كانتها
 وافسها لها مغضيرة ومذكورة فتكون مفكرة فيعمل في الصور والمالحق ومذكورة بما ينهي اليه
 عملها به تزد ايضا في ان الحافظة في التذكرة كراعي المترجمة للثالب من الحفظ من غير وثبات
 الوهم فترات ام قوة واحدة (قال واقصر الابطال ٢) لما كان نظره مقصور على حفظ بعض
 القوى واصلاح اختلاها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقق اتواعها بل
 الى معرفة افسها وموضعها وكانت الآلات المراضة لها قد ثبها لس اقهرها على
 قوة في البطن المتقدم من الدماغ معوها الحس المشترك والحبال واخرى في البطن الاوسط
 سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر معوها الحافظة والتذكر (قال
 واما المدركة ٢) ام يسط الكلام في القوى المتحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلاسية
 لا تلتقي بهذه فبها يتك والراي المدركة اعني من الفاعلة الحركة والباحثة عليها وتسمى شوقية
 او زو حية وتقسم الى شهوية وهي الباحثة على الحركة فهو ما به تد او يظن ان قاصرا غضبية وهي

الحكام الرهم وتسمى التذكرة
 باعتبار اسرارها
 في الصور والمالحق بالتركيب والتمثيل
 وتسمى باعتبار استعمال العقل
 بالما مفكرة والوهم مغضيرة
 من
 (شأنه) كمنه مقدم البطن الاول من الدماغ
 محل الحس المشترك ومؤخره الحبال
 والاوسط للغضيرة ومقدم الآخر الوهم
 وآخرة الحافظة والعصاة في تعدد
 هذه القوى وتبين محالها تعدد الاكواع
 واختلافها باختلاف المحال مع الفطخ
 بل الاحساس انما هو وقوى الجسمانية
 وله لاسي لا كنهه الا لاهرها على لها
 وانها لا تنقل بعضها آخر فلا يصح
 تعدادها ومود الكثرة والاختلال
 الى آلهها والكل ضئيف
 من
 في تعدد الوهميات والغضيرة
 من
 على الحبال والمفكرة والتذكر
 من
 قتها شوقية باحثه على جنسية
 ما يتصور ما قاصرا وتسمى شهوية او دفع
 ما يتصوره ضار او تسمى غضبية
 ومنها فاعلة تخفيف الاغصا بل جهة
 مد اكلها في القرض او الى خلافه
 جهته كافي السطو
 من

الاصابة على الحركة نحو ما يستند أو ينقل ضاراً ولما كان العضو ذهبي قربة من شأنها ان تبسط
الفضل بأرخاها لاصحاب الى خلاف جهة مبدأها ليستبسط لعضو الحركة الذي يندخل ولا وبخس
بهرضا وتبسطه بعيد الاصحاب الى جهة مبدأ ما ليستبسط العضو الحركة اي زيادة هزضا
ويختص طولها والاضطه عظم حرك من المصوب ومن جسم شديد بالمصوب ثبت من اطراف
الاضطه تسمى دليلاً وتعبير من لحم احشى به الفرج التي بين الاجزاء المتشعبة الحاصلة
لعضو تلك المصوب والباطل ومن هذه اقسامها **المصوب جسم ثبت من الدماغ او الفم او العين**
بل قد لين في الانصاف صلب في الانفصال (قالوا لمبدأ الشوق) قد توهم انهم اتفقوا الحركة

فجرت اخرى هي مبدأ قريب الشوقه بعيد لضعاله كالقوة التي يثبت منها الشوق والذلف بالحق
الى ما لوقه وشوق الميوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفصل الجليل فاشترى الى ان ذلك
فمن قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والذلف غير متعلق (قالكم بعض هذا قوى) يعني
المدركة والحركة قد تتغير في بعض انواع الحيوان كما يصرق الغرب وانما يسهل في الغرائز

لوانما ساه بحسب الخلقة كالآدم ومن ولد منقود بعض الحواس او الحركات او بحسب
الارض كن اساه آفة اختل بعض ادراكه او حركاته (قال المسألة الثانية فيما يتعلق

بجبردات وفيها فصلان ١) اولها ساق النفس والانس في العقل لما عرفت من ان الجبرد
بجبرد ان تعلق بل قد تعلق التدبير والتصرف فخص والا فقل وقد يطلق لفظ النفس
على ما ليس بجبرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ ما يحل من التغذية والتمثيل

والترديد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية
بسمائها والنفس الخلقة الانسانية فخص بانها كمال اول جسم طبيعي كذلي سموة
بقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمال اول كهيئة السيف الحديد

اوفي صفاته ويسمى كمالاً كمالاً ما ينعج النوع من العوارض مثل القطع للسيف
والحركة للجسم والبال للانس فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالظفر
الى ما هو بالثبوت من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له سد ما لم يكن ولما بالنظر الى ذات

الجسم فكذلك ان والمراد بالجسم هنا المجلس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
اولاً وحده بل مع قبوزان يتاخر غيره وان يقال له لانها الطليعة الخلفية انما قصة التي انما تتم
بتكاملها وما بانها الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة

بالوجود على النوع غير محولة عليه ونفس بالثبوت اليه صورة لا كمال يصح فوما للفصل
وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الشهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لا نه اسم لمفهوم
احداً فلا بد من اخذ في تعريف النفس لمن حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها

كالنفس في تعريف الباقي والمراد بالطبيعي ما يتأهل للصناعي وبآدي ما يكون له
قوى وآلات مثل لثا ذية والسامة ونحو ذلك فخرج بالتدريج السابعة الكمالات الثانية
وكمالات الجبردات والاعراض وهيات المركبة الصناعية وبآدي له ووليس يخط

والله يدان ليس فلهما لا كانت بشا فعدى حيوة بالقوة عن من ذلك لا تقول ليس عضاه
ان يكون ذلك الجسم حياً ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والالم يصدر في التعريف
الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال

الانبياء وان يترقب على الحيوة ولا خفاء في ان اليسا تبهو لمعديات كنفك وثقة هذا
التمثيل الاخر من النفس المعنوية عند من يرى ان النفس لها هي تلك الكلى وان ما غير

٢) نحن اقوى المدركة

من

٣ قد يفقد في بعض انواع الحيوان
او اسخاض بحسب الخلقة والعارض

من

٤ لفصل الاول في النفس وفيه
ما حب الجذب الاول انها تنضم

الى فلكية وانسانية وقد تعلق على
ماليس بجبرد كالنفس النباتية لمبدأ

كما ذكر النسيان الحيوانية لمبدأ آثار
ايجوز ان ههنا نفس رانها كمال اول

بجسم طبيعي آل فن حيث التغذية
والغذائية ولن حيث الحس والحركة

حيوانية ومن حيث تعمل انكليات
انسانية ومن حيث ارادة الحركة

المنسوبة فلكية اذا جعل الكواكب
والناسا وير ونحوها بمنزلة الآلات

فوزار لخصيص الارضية قد
بذى حوة بالقوة

من

من

من الحكما كذب والافلاك الجزئية بقوله ان كان هككون نجسها آليا الا ان ما يصدور عنه من
الاحداث والقرائن الارادية التي هي من افعال الحيوة تكون دائما وبالعقل لا كما عاين البسات
واغترابا من العقلية والاشياء وتوليد الفعل والادراك والملكة الارادية والنطق اعني تغلب
التكليات ظاهرا ليست دائما بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كره نفسا وانها
ليست من الاجسام آتية فلا حاجة الى هذا القيد ولمذا لم يذكره الاكثرون وذهب
ابو البركات الى انه اذا يذكر هوى قواهم الى كمال اول طبيعي جسم ذي حيرة بالقوة
وجارية القدر ما كمال اول طبيعي جسم الى واحترزوا بطبيعي عن الكالات الصالحة
كالا فكلون الحاصلة فعل الانسان ثم قال وقد يقال كان اول جسم طبيعي آتيا خبر طبيعي وهو
ما غلب في الفعل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع
طبيعي صفة لكمال ليس محسنة انه يرفع مع اتنا غير صفة لكمال ويقتضى بعده كل صفة
لجسم قائم غاية الصنيع وكذا لو رفع الى ايضا صفة لكمال مع ذكر حيوة صفة جسم بل
لنفسه انه يردم غير رفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة لكمال في قال
قال اول طبيعي لجسم الى فان قيل فعل ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج
النفس الصفة وية يكون قولنا كمال اول جسم طبيعي الى معي شللا للارضية والجمالية
فما لم يرفع في نفسه مقصود من اطلاق النفس عليها بعض الاشكال للفظ اذا لا يرفع
الافعال مختلفة والثانية باعتبار فعل سفر على نهج واحد ولا يشاؤها رسم واحد اذ لو اقتصر
على مبدئية فعل ما دخلت صور البسيط والنصيريك ولن اغترط القصد والارادة خرجت
النفس الثانية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فذا معني هذا التصريح على المذهب
بالتصريح وهو ان لكل فلك نفسا وليس النفوس السطوية اختلاف افعال والآت على انه ايضا
موضع نظر لما ذكر في النفس من ان النفس اسم لمبدأ صدور افعال ليست على وثيرة واحدة
طاعة الارادة ولا خفاء في له معنى شامل لها صالح لتمر فيها على المذهبين لان فعل النفس
السلوية ليس على نهج واحد عدم الارادة بل على الهاج مختلفة على رأى وعلى نهج واحد
مع الارادة على التصريح فان قيل النفس كمالها كمال الجسم من حيث له بها يتم وتحصل ثوبا
كذلك هي صورته من حيث لها تقابل المادة ففصل جوهره في اوجوات وقوة له من حيث
انها مبدأ صدور افعاله فلو اوزر في تميزها الكمال على الصورة والقوة وما ذكرنا من التجدد
بعض الاجسام يتنهي بصدور فكر مختلفة منها فيقطع بان ذلك ليس بصحيته المشتركة
بل لمادة خاصة نسجها سائر بما يشر بان الاول ذكر القوة فلتا ما يشر على الصورة فلتا لها
بالفكر فقامت لمصلحة المادة فلتا تناول النفس الانسانية المجردة الابتجوز اتجديدا مصلاح ولانها
تتعلق الى المادة ولكمال الى النوع في تعريف المعنى الذي به يحصل الجسم فيصير احدا الانواع
ويصير الافعال يكون المقس الى امر هو نفس ذلك الفصل اول من المقس الى امر بمبدأ
لا يكون هو منه القوة ولا يحسب اليه شيء من الافعال هذا المعنى كلام الشفاء وتقدم الامام
ان المقس الى النوع اول لان في الدلالة في النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير
حكمين والانواع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تنسج الى الطبيعة
الجنسية بالبيعة التافهة الى اما تحصل ويتم ثوبا ما يعضد اليها من الفصل بل النفس
تتم فيها بالكمال للنفس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انها معصيان
في الوجود لا يتجزان الا في العقل بان يحد هذا بهما وذلك معصلا يكون اول هذا وقد يرفع
عامة كره الامام ان النفس كمال يقاس الى ان الطبيعة الجنسية كانت تعصم وبضمي الفصل

٨ أن يكون في الإنسان مثلاً نفس
إنسانية وأخرى حيوانية وأخرى
نباتية لكن ذكروا أن ليس الأمر كذلك
بل يصدر عن النبات ما يصدر
عن القوة المعدنية وعن الحيوانية
ما يصدر عنها وعن الإنسانية
ما يصدر عنها

ما يصدر عن أصل

شئ

٧ وأما عندنا فاختلاف الأجزاء في النفس
واختلاف الأجزاء في الجواهر يكونونها
من جواهر متجانسة الآن النصوص
شهدت بأن اللسان روحاً براءه هذا
الهيكل المحسوس الدائم الجيد
والمتصل وكادت الضرورة تقتضي
يدان ولو بآلة فينبغي هو المراد بالنفس
الإنسانية والمتقدم من أراء المتكلمين
أنها حيلة يفسر في البدن لا يبدل
ولا يتصل أو الأجزاء الأصلية الأربعة
التي لا تقوم الحيوانية في البدن لا يبدل
بل هيكل المحسوس والبنية المحسوسة أي
من شأنها النفس ومن أراء الفلاسفة
وكثير من السبلين أنها جواهر مجردة
متصرف في البدن فتعلق الأرواح
قالب يصر في بدن فينبغي على
الأعضاء قولها أنها جواهر الأول
لأنهم كانوا على أن الجزي فيلزم
أن تدركها ومدرك الجزي متساو
الجسم ليس إلا كما في سائر الحيوانات
التي أنزل أحد قطع بانها المشار إليه
بالأجزاء هناك وقام وقاعد وما ذاك
الأجزاء كالأجزاء مجردة فكانت
نسبتها إلى الأبدان على السواء
فإذا كان ينقل فلا يكون يدان لا فهو
الذي كان والشكل ضئيف الرابع
خلوهم لنصوص بل تنبذ النطق وأما
الاستدلال بأنه لا دليل على تجردها
ففيجب فيه منع ضئيف معارض به
لأن ليس على غير هذا فيجب فيه

شئ

الهيكل التوحيدي أن الكمال يكون بالنسبة إلى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف
وحديث يكون توسط النوع وكونه أقرب إلى طبيعة الجنس مستنداً وهو قاعد على ما ينبغي
وأما ما يشاهد على القوة فلا لها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحرك ومبدأ القول والانفعال
كالا حواس وتلاهما مشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعاً ولأن الشيء لما يكون نفساً يكون
النفس استعمالاً للمشارك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعاً ولأن الشيء لما يكون نفساً يكون
مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظاً لا يدل على الأول بخلاف لفظ الكمال ولا شك أن تصرف
الشيء بما ينبغي من جميع الجهات المتبعة فيه يكون أولي في الجملة لما يمكن تفسير النفس بما يصح
المحاويل والأرضيات ثم غير كل ما يخصها وكان ذلك أقرب إلى ضبط آراء في المتن فأنقل
قد ذكرنا أن الحيوان حواس وحركة ونقلنا لطيفاً هذا لا يصلح ذلك غير الحيوانية والإنسانية
فقد ذكر في الشفاء أن المراد بالنفس هنا ما يكون على طريق الانفصال وانقسام المشايخ والمتعلق
ما هو شأن العقل الهولاني والعقل بالملكة وأمر السمويات ليس كذلك (قال ثم مقتضى
قواصمهم) يعني أن مقتضى ما ذكرنا من أنكل نفس مبدأ لا تارة مخصوصة وإن لكل نوع
من الأجسام صورة فوجده على جواهر حال في المادة وإنما البدن الإنساني يتبع جسمه خاصاً متملقاً به
النفس الطائفة يقتضي أن يكون في اللسان نفس هي مبدأ العقل والحيات وكذا في كل حيوان
بخواصه وأخرى مبدأ حركات والأحاساس وأخرى مبدأ التغذية والتمذية وتوليد النسل
لكن ذكر في شرح الأشارات وغيره أن ليس الأمر كذلك بل المركبات منها ماله صورة متعينة
فيقتصر فعلها على حفظ المواد المتجمعة من الأسطقسات المتضادة بكتفها هنا المتداوية
إلى الانفكاك باختلاف ميولها إلى اكتنفتها الغلظة ومنها ماله صورة يسمي ثمانية يتصدر
عنها من الحفظ المذكور جمع أجزاء أخرى من الأسطقسات واضافها إلى مراد المركب وصرفها
في جوه التغذية والاماء والتوليد ومنها ماله صورة يسمى نفساً حيوانية يصدر عنها
مع الاتصال الثابتة والحفظ المذكور الحس والحركة الإرادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها
مع الأفعال الثابتة كلها النطق وما ينبه (قال وأما عندنا) يعني لما يثبت عند المتكلمين اختلاف
أنواع الأجسام وأسناد الآثار إليها فيحتاج إلى قبول منوعة ومبادئ مختلفة بنواتب النفس على
الأجزاء السمية والنباتية العقلية مثل أن البدن وأعضاء الظاهرة ولباطة متماثل في التبدل والاهلل
والنفس بحالها وإن الإنسان الصحيح العقل قد ينفصل عن البدن وأجزاءه لا ينفصل يحصل من وجود
شأنه وأنه قد يدر بها بمانه البدن مثل الحركة في العلو والجلو فقد اختلفت كلمة لفرقتين في حقيقة
النفس فقبل هي التارسل يذ في الهيكل المحسوس وقبل الهواء وقبل الماء وقبل العناصر الأربعة
والحيوية والعقلية أي الشهوة والنفس وقبل الاخلاط الأربعة وقبل الدم وقبل النفس كل شخص
مرآجه الحواس وقبل جز لا يتغير في القلب وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية
بأربعين أول العصر إلى آخره وكان هذا مراد من قال في هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة
أي التي من شأنها أن يحس بها وجهه ووجهه على أنها جسم غلاف بالسابعة للجسم الذي يحول
منه الأعضاء لتواري على حوى خفيف حتى لذته تأخذ في جواهر الأعضاء سار فيها سر مانها
الروح في الورد والثار في النغم لا يتطرق إليه تبدل ولا تحلل بقاءه في الأعضاء حيوة وانتفاخها
إلى عالم الأرواح موت وقبل أنها أجسام لطيفة متكونة في القلب صلبة في الأجزاء من طريق
الشرايين أي العروق الضاربة أو متكونة في الدماغ تأخذ في الأعصاب الثابتة منه إلى
جميع البدن واختيار المتفكرين من الفلاسفة وأهل الأسلام أنها جواهر مجردة في ذاتها متعلق بالبدن
وعلق التعبد والتصرف وتعلمه أولاً هو ما ذكره المتكلمون من الأرواح القلبي التكون في جوفه

البايسر من بخار الغذاء والطيفه ويقيه قوة بها تسري في جميع البدن فيبذل كل عضو قوة بها
يتم دفعه من القوى المذكورة فواسق احيى القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المركبات كليات احيى النفس هو بعينه المدرك للجزيئات لا تحكمها كليا على الجزئ فتولد هذه الحرارة
حرارة والحكم بين التشيئين لبيان تصورهما والمدرك للجزيئات جسم لا يملك بالضرورة ان الانسان
النار كان المدرك لحرارتها هو المعضو للانس ولان خبر الانسان من الحيوانات يدرك الجزيئات
مع الاتساق على التام لا تفتسله اخفها مجردة من مالا تسبل ان المدرك لهذه الحرارة هو المعضو
للانس بل النفس بواسطته ونحن لا نتنازع في ان المدرك لكليات والجزيئات هو النفس لكن
لكليات بالذات والجزيئات بالآلات واذا لم يحصل المعضو مدركا صلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يتنازم اما اشياء النفوس المجردة لمحيوات
الاخر ولما جعل احساسها القوي والاحشاء واحساسات الانسان لنفس بواسطتها
مع القطع بعدم الخفاوت الثاني ان كل واحد منهما يعلم قطعا ان المشار اليه باله وهو النفس
منصف به حاضره هناك وقام وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقرب من ذلك ما يصل ان البدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه باله احيى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجسد وحلاوة الصل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مفارقة للبدن اختلف ان تكون مصفها غير مصفها
والجواب ان المشار اليه باله وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشيء ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالتباعد والتعود وكادراك
المحسوسات عند من يعمل المدرك نفس الاحشاء والقوى والنفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لشيء توافها بالبدن واستراقها في احواله فدل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصفة ثم يلزم كونها في غاية الغفلة اشياء
انها لو كانت مجردة لكانت فتيها الى جميع البدن على السواء فلم تعلق بين بدن دون آخر وعلى
تدبر التعلق جاز ان تشتغل من بدن الى بدن آخر وهذا لم يصلح القطع بالذي الان هو الذي
تسكن بالانس ورد بالانس ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلبق
بجزائه واحشائه الا تلك النفس التي تصفح حسب استعداد الحاصل باعتدالها الخاص
الرايع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة كل على انها تلي بعد غراب البدن وتصف
بما هو من خواص الاجسام كال دخول في النار وحرسها عليها وكأثر فرف حول الجنة وكقولها
في قتال من نور او في جوف طيور خضر وما دلت ذلك ولاشأ في احتمال التأويل وسكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بغير النفوس زعمهم ان مجرد مفارقتها
للبدن يبيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على بغيرها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء انما
يبيد بدليل وهو مع بقائه على القاعدة الواجبة بما عارضها به لا دليل على كونها جسد او محالها
فحيصان كون ذلك (قال احموس) قال القائلون بغير النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لا ويمنع حلولها في المذيلات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما ان يكون محلا لا امور
هذا شأنها فلا تنسقلها وقد سبق ان التعلق ان يكون محلا في الصورة وانطباع المثال
واللهي لا يكون صورة لغير المادي وعلاؤه واما ان تلك الامور واستماع حلولها في المادة
فهو وان جعل مقبولها الواجب وان لم تمنه بالكنة والحوار الجردة وان لم تقل بكونها
تعلقا لغيره اذ ربما يمثل المتي فيحكم به موجود وليس بوجوده لاخذه في امتناع حلول
صورة الجردة في المادي ومنه المعلق على الثاني لا يخفى نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة
لذات وعمرها فليست اختصاصا بل هي من المقادير والاضواء والكيفيات وغير ذلك مما لا يفتق

ما احصوا بوجوه الاول انها شاعفة
تكون محلا للمابس بمدى كالجبريات
ولما يمنع اختصاصه موضع وهذا
كالكمالات ولا يقبل الانقضاء
كالوجود والوحدة والقطعة وسائر
البسيطة التي اليها انتهى المركبات
ولا يمنع اجتماعها في جسم كالضدين
بل الصور والاسكال المختلفة دور
بجرد اذ لا تراحم فيبذل بالصور
ولمن الضدين او التشيئين ومبدا
على كون التعلق بمحصول الصور
وعلى نفي ذي وضع غير منضم
وعلى تساوي الصورة وذو الصورة
في الجبرد وفي الارض والمفسد
وفي قبول الاضام وفي التضاد
واعداها وعلى استلزام تقسيم
الحل لتقسيم الحال فيكون الحلول
لذات الحل لا لطبيعة طبيعة كالتقطعة

عنه الشيء المادى فى الخارج بل يجب فهمها من جميع ذلك والامكن متناولها لمابس ذلك
والحاصل ان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاطراح والكيفيات
وغير ذلك والكيفية تنافى ذلك حلولها تكن النفس مجردة لم تكن محلا لقصور الكيفية فانه ليس
وللازم لطل منها المعانى التى لا قبل الاقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك
واللكن على مقول ضربا من اجزاء غير متناهية بالفضل وهو محال ومع ذلك غاطل وهو وجود
ما لا ينقسم اصلا حاصل لان كثرة عبارة عن الوجودات واذا كان من المقولات ماهو واحد
غير منقسم ثم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجرد لان الجسم والجسمانى منقسم
ونقسم المحل مستلزم لا تقسم المحل فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة
والمقادير فى الجسم لا لطبيعة تلك حلول النقطة فى لسط لتأهيه وحلول الشكل فى السطح
لكونه ذاتهاية واحدة او اكثر وحلول المضافة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
مافيه وحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعانى لا يمكن اجتماعها
الافى المبررات دون الجسم كالمضدين وكعدة من الصور والاشكال فله لا يترتب بينهما فى العقل
بل تنصورها وتفكر فويلها يمتنع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاجتماع يمكن ان يجعل وجودها رتبة بل يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
مادة للجبروت والكلبات واللبس فله لا يترتب منها والجواب ان معنى هذا الاجتماع على مقدرات
غير مطلقة عند الخصم منها ان نقل الشيء يكون بحلول صورته فى العاقل لا بمجرد اضافته
بين العاقل والمقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يميز ان تكون
جوها وضعا غير منقسم كالجزء الذى لا يميز ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته
الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ولم يميز ان تكون حالة فى جسم مائل لكنيسة
اذا وجدت فى الخارج كانت ذلك الشيء المجرى ومنها ان صورة الشيء اذا اخضعت بوضع
ومقدار وكيفية حلولها فى جسم كذلك كان الشيء ايضا محضا بذلك ولم يميز ان يكون فى ذاته
غير محض بشئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الاقسام كانت
صورته المضافة فى العاقل كذلك ولم يميز ان تكون منقسمة باقسام المحل العاقل مع كون
الشيء غير منقسم لذاته ولالحلوله فى منقسم ومنها ان السبين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل
كالواد والباض كانت الصورتان الماصتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
ان صورة الشيء قد تتلفه فى كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما فى العاقل لا يصح ان يكون
لتماثل كل منهما بجزء منه ومنها ان تقسم المحل يستلزم تقسيم الحال فيه لذاته يمتنع حلول البسيط فى
العاقل الجسمانى المتقسم البتة بناء على نفي الجزء الذى لا يتجزأ ولا ينفى ان بعض هذه المقدمات
تتطابق عليها الطبيعة (قال الثاني) اى من الوجوه الاجتماع على مجرد النفس اليها متضمنة
بصفات لا توجد للماد بل وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها
وآثارها وادراكاتها ولا يمتنع بكثرة الادراكات ومنصف القوى البدنية نصف وكلال
بلد بما يصير اقوى واقدور على الادراك والاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
وجودها احداهما تدرك ذاتها وآثارها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة
والحسية والوهم والخيال لانها انما تقبل بتوسط آلة ولا يمكن توسط آلة بين الشيء وذاته
وآته وادراكاته وثانيها ان النفس لا تنصف فى العقل عند منصف البدن واهضا
وتتواءم بل ثبت علمه اوتريد ان الانسان فى من الانفصال يكون اجود تغلظته فى من الغنى
لما حصل له من الثمن على الادراكات واستحضارها والمدركات وكذا عند توالى الامكان

انها تدرك ذاتها وآثارها وادراكاتها
ولا يمتنع بكثرة الافعال ومنصف
الاهضاء والالات منصف وكلال
بل فوقه ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك ومن جملة ما يستقر
وتعجل

المؤدبة الى الطوب مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند ضعف صورة القوى البدنية
بازدحامات فلو كان ثقلها بالآلات بدنية لكانت قابضة في الضعف والكلال وكما انها
الها لو كانت من الماديات لوحت بكثرة الاضال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية
بحكم الجبرية والقياس ايضا فان صفور الاضلال عن القوى الجسمانية لاحتكون
الانفعال لموضوعاتها ككثرة الخواص عن المحسوسات في تدرك كحركة الاعضاء عند
تحرريك غير حافى الحركة والانفعال لا يكون الا من تأمر به طبيعة النفس وبعده عن المقاومة
فبرهنة وهم معترفون بان الوجه الثلاثة افساسية لا ريبانية بل واز ان تدرك بعض الجسمانية
ذاتها وادراكها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون حال
القوة الجسمانية الساقطة يتعلق بقدر من القوة والمزاج بين مع ضعف البدن او بعض
لا يخلو الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال
والاضلال (قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهر اساريا في جسم او عرضا حال فيه لم
ان يكون ثقلها لذلك الجسم سواء كان ثقل البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما
او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضائه بما يقبل ثقله وشغل عنه اخرى بحكم
الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكن في ثقل ذلك الجسم حضوره بنفسه او لا بل يتوقف على
حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لم الاول لوجوب وجود الحكم
عند تمام العلم كادراك النفس لذاتها ولصفا لها الخاصة لها لا بتأنيبه الى الغير ككونها
مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد التأنيبه الى الاشياء المغايرة
لها ككونها مجردة عن المادة فبرهنة في الموضوع فانها لا تدرك ذاتها بل حال التأنيبه فقط
وان كان الثالث لم الثاني لانه لو حصل لها ثقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
حصول صورة لها بعد ما لم يكن واذا قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لم كون
تلك الصورة حاصلة فيه فلو لم في مادة معينة اجتماع صورتين شي واحد اعني الصورة السريعة
الوجود لذلك الجسم حالي الثقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل حال ثقل النفس
ايها وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورية والاشخاص المصدة المادية يمتنع ان تتغير
من غير تغير المواد ويمر بجرها وبشيء حسبها الاحتياج على ان ليس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والالجاز
ان لا يكون حصول الصورة البينية لتلك الجسم قابضا في ثقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع
الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة لمخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين
لان المتزعة حادثة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادي ولوجبتا مثلين من جهة كونها
صورة لشي واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما منزوعة قائمة بنفس والآخرى اصلية
قائمة بالمادة فاجتماع التمثلين لا يمتنع من جهة ارتفاع التاخر على ماضي وهما التمييز في وان
بجملتا قائمتين لنفس واحد لان قبيل المتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان
قبيلها إعادة الجسم وقيل المتزعة بالجسم نفسه وان ذلك التماثل لو كان حلول النفس في ذلك
الجسم حلول العرض في محل لا بطريق مداخله الاجزاء (قال ثم بنوا) يشير الى الادراكات لغويا
مجردة لتعمل الكليات وقوى جسمانية لتعمل الجبرية وتلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية
لان الحركة الطبيعية تكون من حالة متساوية الى حالة متساوية فلو كانت طبيعية لم في الوصول اليها
شكل نقطة ان يكون مطلوبا باطبع من حيث الحركة اليها ومهر وبعده باطبع من حيث
الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيها بين
ابدا والمتنهى ليست لان الوصول اليها مطلوب باطبع بل لان الوصول الى المطلوب باطبع

ان القوة الماغلة لو كانت في جسم فاما
ان يكن في ثقله حضوره فلا يتقطع
كتثقل النفس ذاتها وصفاتها
اللازمة التي ليست بالمقاييس الى شي
اولا فلا يحصل اصلا لامتصاص تعدد
الصورتين واحد في مادة واحدة
ومنه على كون الادراك يحصل
الصورة

على استلزام ادراك الكل تجرد العقل
والجزئي في وسط الاكثان للافلاك
نفوسا مجردة وقوى جسمانية لمان
حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب
باطبع لا يكون ماهر وبعده باطبع ولا
فسر بكونها اما تكون على خلاف
الطبع فيبقى بالتأنيبه وعلى وفق
التأنيبه فتشبه بل ارادية ولا يكن
التجمل المحض لانه لا ينظم لبا ولا
التجمل السكلي لانه لا يصلح بدأ
جزئيات الحركة كاشوائها نسبة الى
الكل وان كثر القدمات في حيز التمثيل

أعني الحصول في الخير لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستعدة أما في الانقطاع عند تعلم دوره
 فظاهر وأما فيها ينقطع فلأن المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول إلى نقطة الانقطاع لكان
 مقتضى طبع كل جزء من أجزاء الجسم الواحد البسيط شيئاً آخر وهو الخير الذي يتم فيه ذلك الجزء
 عند الانقطاع وكان مقتضى الطبع إيراد الطريق الأطول على الأقصر والأقصر لها
 إنما تكون على خلاف الطبع بحيث لأقصر فلا قصر وعلى وفق القاصر فلا تختلف في الجهة
 والشرعة والبط قمتين أن تكون إرادة مفرونة بالأدراك ولا يكتفي بجزئياتها وخصوصياتها
 تعمل كل لأن نسبته إلى الكل على السواء ولا إدراكات جزئية وتقبلات محضة لأشخاص
 دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تنامي القوى
 الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من إرادات وإدراكات جزئية وقد تقرر أن ذلك لا يمكن
 إلا بقوى جسمانية ومن إرادات وتقبلات كلية وقد تقرر أن ذلك لا يكون إلا لذات مجردة
 فثبت أن الميسر لهر يك الأفلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لا بدانها
 ونفوس مجردة ذات إرادات عقلية وتقبلات كلية هي بمنزلة نفوس الناطقة لا تعرض بعد
 تسليم انحصار الحركة في الطبيعة والضرورية والإرادة وإن العمل الكلي لا يكون إلا للجزءات
 ولا الجزئيات إلا للجسمانيات بالانسي لا يمكن أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع لا لا يجوز أن يكون
 المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيء من الآيون والأوضاع التي تترك ولا لسان القصر لا يكون
 الأعي خلاف الطبع وإن القاصر لا يكون الاشتباهاً الجسم تشابه الحركات وإن الكلي من الإرادة
 والأدراك لا يصلح مبدأ خصوصيات الحركات لم لا يجوز أن تستند الحركات المتصافية إلى إرادات
 وإدراكات كلية متعاقبة لا إرادة وإدراك للحركة على الإطلاق وتحقيق ذلك ما أشار إليه
 ابن سينا في الإشارات من أن المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون إلا الوضع المصين ومقتضى
 أن يكون موجوداً لأن المحصل لا يطلب وأن يكون في الحركة السردية جزئياً لأن الحركة
 المتوجهة إليه تنقطع عنده فمطلوب إرادة الملك يجب أن يكون وضعا معيناً مفروضاً كلياً
 تفرغه الإرادة وتوجه إليه بالحركة والتميز لا يأتى في الكلية لأن كل واحد من كل كلي فله ملكية
 تميز يتنازع عن سائر أبعاد ذلك الكلي وأما أن المنهود من مذهب المشائين والمذكور في الجاه
 والمشتقا من النفوس الفلكية قوى جسمانية متطبعة في المواد بمنزلة نفوس المبروتية وصرح
 في الإشارات بأن لها نفوساً مجردة بمنزلة نفوس الناطقة فتألف أداماً فيجب أن يكون لكل ذلك
 نفس مجردة هي مبدأ الإرادة الكلية ونفس متطبعة هي مبدأ الإرادة الجزئية ورد عليه
 الحكم المصنف بأن هذا عام يذهب إليه أحد وأن الجسم الواحد يتمتع أن يكون ذاتين أعني
 ذاتين متباينتين هو أنه ليسا بل الإرادات الجزئية ناهت عن إرادة كلية وميدوما نفس واحدة
 مجردة تملك المتفولات ذاتها والجزئيات الجسم الفلكية تحرك تلك بواسطة صورته النوعية التي هي
 باعتبار تصرفها قوة كما في نفوسنا وإدراكنا بعينها ولا يفتقر إن هذا مناقشة في القفح حتى تلك
 الصورة والبقوة نفساً قال المصنف الثاني (١) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس
 الحيوانية والإنسانية متماثلة مقصدة الماهية واختلاف الأفعال والإدراكات هات إلى اختلاف
 الإكالات وهذا لازم على أنه ثلثين بأنها أجسام والأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالأمراض وأما
 القائلون بأن النفوس الإنسانية مجردة فذهب الجمهور منهم إلى أنها مقصدة الماهية وإنما تختلف
 في الصفات والملكات لا اختلاف الأمزجة والأدوات وذهب بعضهم إلى أنها مختلفة بالماهية
 يعني أنها جنس متضمن أنواع مختلفة تحت كل نوع أفراد مقصدة الماهية متماثلة الأحوال
 بحسب ما يقتضيه الروح العلوي للسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه أن يكون قوته
 عليه السلام لاس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الأرواح جنود مجردة

بـ نفوس متماثلة لوجهة حذها وقيل
 منقذ لاختلاف لوازمها وآثارها
 ولا همها متغير

فما نعرف منها اختلف وما تشارك منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية
 ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد منها مختلفا بالمعنية لاسرائل افراد حتى
 لا يشترك منهم اثنين في الحقيقة فربما هو قائل تعسرها كما ذكره ابو البركات في المختار اجمع الجمهور
 بان ما يمتلئ من نفس ويحصل حداهل من واحد على الجوهر الجرد المتعلق بالبدن والحداهل المعية
 وهذا نصيب لان مجرد التصيد بعد واحد لا يوجب الوحدة التوحيدة اذ المعاني المتبعية ايضا كذلك
 كثرة الحيوان جسم حساس مفكر بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال ما هو
 عن اى فرد اى طائفة نفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مجرد جوهري وقد يتجمل بانها
 متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون
 الجبروت والجواب بعد تسليم كون النفس من الذاتيات دون المركبات ان التركيب العقلي
 من الجلس والفصل لا ينافي الجرد ولا يستلزم الجسمية وانما الاختلاف بين اختلاف النفوس
 في صفاتها لو لم يكن باختلاف ما فيها بل باختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
 الخارجية فكانت الاختصاص المتعارفة في احوال البدن والاسباب الخارجية متعارفة في الصفات
 والاختلاف بين الفرد والقصور والكرم والبخل والعفة والفسور والعكس واللازم باطل ذكر كما هو جرد
 الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غير رتبة
 الاولى واخطا في ان هذا من الاختصاصات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخرى لا تعلق
 على تفاصيلها قال واستأدها يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية
 حادثه عند تكوينها اثر التاثير المختار والاكلام في حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله
 الارواح قبل الاجساد بالي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاءه خلقا آخر
 اشارة الى فاضلة النفس والدلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس
 البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس واحداث تعلقيها بالبدن
 واما الفلاسفة فذهب منهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثه لم تكن ابدية واللازم
 باطل بالاتفاق على ما سيجي وجه التزيم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا
 بعدم وقبول عدمه يتاقى الابدية لانعدامها دوام الوجود فيما يستقبل ورد به ان او يدانه قابل
 لعدم اللاحق بنفس المضى وان اردت الامم فلا يتاقى وجوده لعدوم حالته وكليهما انها
 لو كانت حادثه لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق للمادة والمدة ودرجته اللازمة
 فان ماضى في قدرته زامه لا ينفرد لزوم مادة يعلوها الحادث بل يعلوها او يتعلق بها وهذا لا يتاقى
 كون مجردة اذ انما هو غير ارسطو وشيعة الى انها حادثه لوجه الاول انها لو كانت قديمة فكذلك
 قبيل التعلق بالبدن معطلة ولا معطى في الطبيعة **وجه** الزوم ماضى في ابطال التناسخ
 ولا يلزم ذلك قبلها بعد الفارقة من البدن لانها لو كانت قديمة لكانت لها اوتى لها ذاتها وجها لانها
 تكون في غفل شغل ورد بعد تسليم ان التعطيل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن
 ادراكات وكالات ولا تعلق لجسم آخر بل التزمه لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثاني انها
 مشروطه بغير خاص في البدن يتناسخ بنفس خاص يشيخ عليه فتمام الاستعداد في التساقيل وعموم
 النفس من الفاعل والمشروط باحداث حادث بالاضرة وتنازل قبيل فيلزم ان يتعبد ما تقدم المراج
 ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط فيستحيل جواز ان يكون المراج شرط لحدها وبها لا يتنازل
 كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمرج تعلقها بالبدن
 لا لوجودها ثالث وهو المذهب في ثبوت المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في طائفة
 واحدة او متعددة لا سيل الى الاول لانها بعد تعلق بالبدن لما ان تقي على وحدتها وهو باطل
 بالاختلاف والضرورة قطع باختلاف الأشخاص في العلوم والجهل والافان اما ان تتكرر بالاقتسام

يقضي حدوثها بمجرد كانت اولاً
 واختلفت ظهورها خصوص في ان
 الحدوث قبل البدن او بعده واما عند
 الفلاسفة فتقبل عدة لان الحادث لا
 يكون بالبدن ولا من الجلى غايوا كلاهما
 ممنوع وقيل حادثه لوجوده الاول انها
 قبل التعلق تكون معطلة ولا تعلق
 في الوجود بخلاف ما بعد الفارقة
 فانها في روح وريحان او عذاب
 ونيران الثاني لما اذا حلت من مزاجه
 لحساب فاضت عليه نفس تناس
 بمتعدده لعموم النفس والمشروط
 بالحادث حادث فان قبل فيلزم انتفاءه
 بل يتشققا لحدوث شرط الحدوث لا لوجود
 واقترن بين الفرد لاكتساب كل
 لا يكون معطلة بل المراج شرط
 التعلق بالحدوث الثالث وهو المذهب
 انها بعد التعلق متعدة قطعاً ففيه
 ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة
 مع فائدها الجرد مستلزم للمطابق
 وان كانت متعددة فتنازلها بالمعنية
 ولزومها يتاقى اتمالاً وبالحال فيها
 كالسور بهويتها متلاسن الدور
 واما عرض المادية بانها قبيل البدن
 لاهن بديهة يتنازل التناسخ وقديم
 الجسم واما بعد الفارقة فالتنازل في
 الحاصل لكل من الطوائف واقلها
 المشهور بهويتها لا يعترض بمنع البدن
 ولو بين نفسين وقطع اشغله قدم
 الجسم والتناسخ كيف وقد يتنازل
 بطلانها على حدوث النفس فان قبل
 تمين النفس اما يكون بدن معنى فكلها
 لا تمن فلا وجود بطل التناسخ
 اول بطل فتنا ليد من ابطال ان
 يتعين قبله بدن آخر معين وهكذا
 وقد يحسب بان تقصص معترف
 بلغة منين
 متى

والجبري وهو على النقيض مما لا يزال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحديث ولا لا الثاني لان تمايزها بالبدن وانها فيخصر كل في شخص ولا يوجد تسان متماثلان والخصم يوافقا على بطلانها وبالعارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض اما يكون عند تناسل المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركب المتصور بحد ذاته وقاطع الواسع في الكلام في النفوس المتصلة بالبدن الحادثة لها لكونها في ذاتها في الازل بل بدان قديمة لا يتصور الانفصال عنها هذه الايدان وهو الناسخ وقد ثبت بطلانها على ما سنشير اليه فان قيل لم يصح ان يكون تمايزها ما حصل فيها كالشعور بهو باتهما فلا قلنا لان هذا اما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه تمايز الحال في تلك فتعطل التمايز بذلك دورا فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الايدان وانما حصلها لانها العوارض المادية قلنا تنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقفها الشعور بهو يتنها واعترض يوجهين احد هما الانسب بطلان كون كل فرد من افراد النفوس قويا متفصرا في الشخص اذ لم تقع جهة على انه يجب ان توجد نفسان مفصلة ثان في الماهية وباتهما لانا لاننا امتناع ان يوجد جسم قديم متعلق به النفس في الازل ثم تنقل منه الى آخره آخر على سبيل الناسخ كيف وبعدتهم الوثيق في ابطال الناسخ مبنية على حدوث النفس لماسجي فلو ثبت اثبات الحوادث على بطلان الناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان الناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتصلة بهذا البدن لما كانت متبعية قبله فلم تكن موجودة سواء كان الناسخ حقا او مطلقا قلنا الملازمة بمنع لجواز ان تكون قبل هذا البدن متبعية قبله من آخره ومن قبله باخره آخر الى بداهة فتكون موجودة بتميزات متساقية فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان الناسخ قال ثم النفس كالمقابلة ٢ يعني ان كل نفس نعم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تميزها وان ايس لها ما يدبر وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على الشاوي ليس لبدن واحد النفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الايدان واحدة اما على سبيل الاجتماع فتقارر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلو جوزه الاول ان النفس المتصلة بهذا البدن لو كانت متعلقة ليه من بدن آخر لزم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ليدن آخر لزم ان يكون عدد الايدان الهالك متساويا لعدد الايدان الحادثة في الايدان متعلق بعض النفوس واجتماع عدة منها على التعلق بدن واحد واما وتعلق واحدة منها ببدن كثيرة متعلقها ليه قطعها به قد يهلك في مثل الطيور فان العلم ابدان كثيرة لا يمتثل لها الا في اعصار متطاوعة الثالث انه لو تنقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان متعلقة واحدة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في النفس بل اعني البدن وذلك بمحصل المراتج الصالح وعند حصول الاستعداد في النفس بل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود الماولة في تعلم العلة لا في الابد مع ذلك من عدم الماولة وتعلق المتعلق ما مع وجودها الاولى في التبع بما لها من الكمال لا يتناول لادخل الكمال في اقتضاء الثاني بل لا يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال بعد وث اول من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها اما تدل على النفس بعد مفارقة البدن لا تنقل الى بدن آخر انما ولا بدل على انها لا تنقل الى حيوان آخر من الهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض الشافعية

ان ليس معها في هذا البدن تدبر
آخر ولها تدبير في بدن آخر فما على
لها دل ليس لبدن نفسان ولا نفس
ببنا لانها ولا على البدل والا لزم
ان تند كر شيئا من احوال البدن
الاول ان يطبق عدد الكائنات
على الفاسدات وان يجامعها
نفس اخرى حادثة في تمام الاستعداد
وجوه النفس واعترض بانها بعد
التسليم انما هي الانتقال الى بدن
آخر انسان لا حيوان او نبات
اوجزه على اختلاف آراء المتأخفة
او جزم مساوي

ومجمله مستوفى لآل بيت على ما جاز به منضمهم ومنه مستوفى لآل جاده على ما جاز به منضمهم مستوفى لآل جاده
 الى جرم متماثل على ما جاز به منضمهم مستوفى لآل جاده على ما جاز به منضمهم مستوفى لآل جاده على ما جاز به منضمهم
 الاول بمنع لزوم التذكروا ما يلزم لولم يكن التعلق بذلك البدن شرطاً ولا الاستغراق في تدبير البدن ذا
 مانعاً او طول المهندسينا وعلى الثاني بمنع لزوم التعلق بالبدن شرطاً ولا الاستغراق في تدبير البدن ذا
 البتة وصل الفوق وما اذا كان جازماً اولاً وما لو بعد حين فلا يجوز ان لا يتصل نفوس
 اليها لكي لا يكون الكبرياء او يتصل بعد حدوث الابدان الكبيرة وما قوم من التصل مع له لاجبة على
 بطلان قلبه بل لازم لان لا يشعج بالكمالات او التام بل الجها لات شغل وعلى الثالث بله معنى
 على حدوث النفس وكونها على ما جاز به منضمهم مستوفى لآل جاده على ما جاز به منضمهم مستوفى لآل جاده
 الصالح دون غيره من الاحوال والاضمحاض الحاد فتكون المراجع مع الفاعل تحمل الفاعل بحيث

في ايات التاسع على الاطلاق
 انه لا محال في الوجود وان النفوس
 جبلت على الاستكمال وذلك
 في التعلق وانها قد بدت فتكون
 متشابهة لاسنادها الى الله
 وحيثيات تشابه لانتاع وجودها
 لا يذاهي والابدان غير متشابهة
 والشكل ضعيف من

لا مانع اصلاً والكل في حيز المنع (قال وغاية منضمهم ٣) يعني ليس لنا منضمه دليل
 يستدعيه وظيفة ما هو كونه في ايات التاسع على الاطلاق ان اتصال النفس بعد الفارقة
 الى جسم كغير انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم تتصل لكنت معطلة ولا معطلة في الوجود
 وتلك النفس من وضعه الثاني انها مجبولة على الاتصال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك
 شأن النفس والاكات عقل لا نفسا وديله ربما كان الشيء طالع الكمال ولا يحصل لزوال الاسباب
 والا لان بحث لا يحصل لها البدل الثالث انها قد بدت لما سبق من الادلة فتكون متشابهة الصد
 لانتاع وجودها ما يلزمها في الفصل بخلاف ما يلزمها من الحوادث كالمركبات والاضمحاض
 وما يستند اليها فانها تكون على سبيل المتعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقاً في الابدان
 الانسانية خاصة غير متشابهة لانها من الحوادث المتشابهة المتشابهة الى ما يلزمها من الادوار
 الفلكية ووضاها فلزم تتصل كل نفس الى ابيدتها واحداً وتوزع ما يلزمها على ما لا ينهائي
 وهو محال بالضرورة ويدبر قدم النفوس ومنع لزوم تشابه القدماء لو شتان الادلة انما
 قيلها وضع وترتيب وضع لانها في الابدان ومثلها ومنع لزوم ان تتصل بكل بدن نفس وان اراد
 الابدان التي صارت انساناً لم يقل اختصر على منع تشابهها (فان الذنوب ٧) قد بدت ان من

من مع بعض الكفرة قردة
 وخنازير ومن النفوس الى الابدان
 المحسوسة قلب من المنازع في شيء
 من

شريعتنا القول بالتاسع فان من من اهل ما قد مره وتختلف رد نفوسهم الى ابدان حوالت اخر
 والمصادم الحسني ودلوس الشكل الى ابدان اخر انسانية لقطع بان الابدان المحسوسة لا تكون الابدان
 اليها لكونها يتبدل الصور والاشكال بل انزع والجواب بان المنازع هو ان النفوس بصفتها رتقا
 الابدان تتصل في الدنيا بابدان آخر فتدبر ولا تصرف والاكتساب لان تبدل صور الابدان
 كما في المسح وان يجمع اجزاءها الاصلية بعد التفرق فتدبر اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق

من ان النفوس الكاملة تصل بعالم
 العقول والتمه صفة باجرام يعاونه
 او اشباح مثلية ويسترهم في القاصدة
 بابدان حيوانات تناسلها فيها اكثرت
 من الاخلاق وتتمك فيها من
 الهيئات متدرجة في ذلك الى ان
 تقتل من الظلمات والهيئات
 من انواع العذاب والسكران
 فالخصوص القاطمة في باب المعاد
 قاطمة بكذبة ولا ريب فيها ثم
 انهم يصرفون اليه بعض الايات
 الواردة في اصحاب الدار الآخرة على الله
 فما لا يلو اكيداً

وكما في احياء عيسى عليه السلام بعض الأشخاص (قال وما من منضمهم ٣) يعني ان القول
 بالتاسع في الجملة لا يتعلق ببعض النفوس بابدان اخر في الدنيا يحكي عن كبر من الفلاسفة
 الا انه حكاية لا تصدقها شبهة فضلاً عن صحة ذلك فالخصوص القاطمة من الكتاب والسنة
 قاطمة بخلافها وذلك انهم يشكرون المصادم الحسني اعني حشر الاجساد وكون الجوارح والارواح
 قلوباً وعقاباً ولذات وآدم حبة ويصلون المعاد جارة عن مفارقة النفوس الابدان والجن من
 ابتهاجها بكما لانها والنازع نملقها بابدان حيوانات اخر تناسلها فيها اكثرت من الاخلاق
 وتمك فيها من الهيئات معذبة ما يليق فيها من النمل والتهوان ولا تتصل نفس المريض
 بالغير والسارق بانها والنجس بالطاووس والشرير بالكل ويكون لها تدريج في ذلك بحسب
 انواع الأشخاص اي تنزل من بدن البدن هوان في تلك الهيئات المتشابهة مثلاً يتجسّد نفس
 المريض من التعلق بين التلويح في المعاد في ذلك حتى تنهي الى التلويح تتصل بسائر العقول
 عند زوال تلك الهيئات بالكلية ثم ان من المتعين من التشابه الى بد الاسلام وروحون هذا الرأي

انفس البدن على انها لا تنف
بنفسه لظهور ان حلافة التدبير
لا تقتضي ذلك الا ان دليل بقائهما
هندا والصح وعند الفلاسفة
استناع قد انهما استناعا الى القديم
استقلا او بشرط في الحدوث دون
البقاء وهو ضعيف ولانها لو ثبت
لكانت في مادة كالصور والاعراض
لان قوة البقاء وقوة له بمعنى امكانه
الاستعدادي لا الذاتي الاعتباري
ينفرد الى محل يبقى عند حصول
القبول ويقوم به ما هو من صفات
النفوس ورد منع ذلك في القبول
القديم

٣ صدر له الجبريات عندنا
النفوس لانها تحكم بانكلي
على الجبريات وتنشأ من الجبريات لان
الاضلال الجبرية تنوقف على ادراكات
جزئية الى ان يرى الكلي فثبتت الى
الجبريات على السواء وان كل واحد
يقطع به الذي يصير ويسمع وعند
الفلاسفة الحواس والا لم يحصل
الجبريات بان البصائر الباصرة والسماع
قاسمة ولم توجد امة المصنوع
آفة فله ولم يتوقف الاحساس
على الحضور اذ لا يتوقف على حال
النفوس ولم تتقبل ذوات الاموات
والفقدان لا امتناع ارتدادها في الجبر
ولم يحصل الالتئام من المتباعد
والتباعد فثبت انهما مبرها بمجا
بمرتين سبيلين الامتياز بالانفصال
وحل كلهم على انها لا تدرك
الجبريات بالذات بل بالآلات وضع
الزراع ويجمع بين ادمه الفريكين
ولا يشكل باحساس انهما مع عدم
النفوس لا لو لم تالاشترك في الزمان
لا يوجب الاشتراك في الزمان ولا بدوا
النفوس هو تنهاله لا يقتصر الى ارتسام
الصورة على ان الكلام في الجبريات
المادة التي يمنع ارتسام صورها

بالصفات المهيبة والاستعدادات المستعدة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب
الاراجعة على الله واقتفاء على ما هو دأب الملاحدة والرافضة ومن يمرر في مجوامهم من النصارى
المقرون الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العلوم والفكرين من المصلين زخرف
القول خروا عن جادة ذلك ما كانوا في قوله تعالى لا تصعبت جلوه هم اي بالفساد بدلتهم
جلودا غبرها الى الكون وفي قوله تعالى كلما اردوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي
هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
فلنعدنا قائلون وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الا به مضاعف لهم كانوا يتكلم في الخلق
والمعاش والعلوم والصناعات فلتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
خاشين اي بعد المسارعة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم اي على صور
الحيوانات المتكثرة الرؤس الى غير ذلك من الايات ومن نظر في كتب التفسير بل في مسالك
الايات لا يقتضي عليه عساة هذه الهيئات وجو زبعض الفلاسفة تعلق النفوس المسرفة
بعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكلكلين تتصل بسلك الجبريات
وتنفس المتوسطين تنفصل الى عالم المثل المتعلقة بمظاهر الاجرام العلوية على خلاف
مراتبهم في ذلك ونفس الاغصياء الى هذا العالم في ظاهرها الظلمات والصور المتكثرة
بحسب اختلاف مراتبهم في الشفاوة فينبغي بعضهم في تلك الظلمات ابدان كون الشفاوة
في النفاة وبعضهم ينقل بالتدريج الى عالم الاور الجبرية وسعر في معنى المثل المتعلقة قال
المصنف (الفصل ٨) بين ان هذا الابدان لا يوجب قبال نفوس المغايرة مجردة كانت او مادية هي جسا
حالية لان كونها مادية متصرفه فيه لا يقتضي قبالها لغيره لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها
باقية البقاء فلهذا احتج في ذلك الدليل وهو عندنا التصور من الكتب والسنة واجماع
الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تغفل الى ذكره وقد اورد الامام في المطالب الصلبة
من الشواهد العقلية والعقلية في هذا الباب ما يفيض ذكره الى الاطباء واما الفلاسفة فزعموا
انه يتنعم قبال النفوس بوجهين احدهما انها مستعدة الى علة فذة اما بالاستقلال فتكون ازلية
ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث
دون البقاء وعليه منطاهر وتلجها لهما لو كانت قابلة للفساد والفساد وهي باقية بالفضل لكان
فيها فضل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويتنعم ان يكون مخلصا واحدا لان محل
قبول الشيء يكون قابلا لمصروفه ومحال ان يكون الباقي بالفضل قابلا لفساد والفساد والفساد
جوهر بسيط محل للبقاء بالفضل فيمتنع ان يكون بينهما علة لقوة الفساد او شقته عليه فلا تكون
هي ولا شيء من الجبريات قابلة للفساد والفساد ولا يكون ذلك للصور والاعراض وكون القابل
هو المادة الباقية قابل قوت البقاء هي امكان الدم وموامر اعتباري لا يقتضي وجود محل
اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري
ورد هذا الدليل بالانسان ان قوة قبول الامر الدمي كائنا مثلا يقتضي وجود محل لها فيجتمع
مع القبول ولو لم يقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة وبكفي المادة التي تتعلق بها النفس
من غير حلول فلم لا يقتضي ثلثها في قوة البقاء فديسبب بان قوة الاستعدادية مرض قلابه
من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال
المزاج لان بعض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى مقبول واما استعداد بدن الجنين فبطلان ذلك المزاج
لان يتنعم ذلك المدير فقير مقبول بل قايته ان عدم ما بينهما من العلة وهو لا يقتضي البقاء
(قال المصنف في ر ٣) لا نزاع في ان عندك الكلي من الانسان هو النفس وامدرك الجبريات

ولا ياب تعلقها بهذا البدن ينشئ
تصوره واقتصادها لا يمكن تصور
بدن عال مستواه لتبته لان ذلك التعلق
شوق طبيعي بمقتضى النسبة
لا ارادى ليتوقف على تصوره بعينه
ولا يدركها الاالات عند قصد
استعمالها لجواز ان يكون تخيلا ولا يكون
لتلصصيات بحسب الاحساسة
من غير ان تنهى الى حد الجزئية
بان تدرك مثلا سابقة ثا في هذا البدن
المحسوس نعم توضحه ان في ادراك
المحسوس ان ارتفعت الصورة
في النفس ايضا عاد المحذور
وان لم ترتفع على حالة تحصل
لنفس عند ارتسام الصورة في الالة
تعيها ادراكا وحضورا لشيء عند
النفس ولم لا يمكن مثلها في ادراك
الكلى من غير صورة في النفس
مبن

على وجه كونه اجزيات فعدت النفس وعند الفلاسفة المحاس لتلوجوا الاول انما يثرب اليه كل احد
بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا المحسوس من افراد الانسان الكلى وله ليس هذا النفس
وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الحسية صورة زيد للمحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحكم بين الشئين لا يد ان يدركهما فله ذلك
من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد انى ان نفس كل احد تصرف في جهة الجزئى ويتأثر
افعالها الجزئية فذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لا لارأى الكلى فنجده الى جميع الجزئيات
على السواء ولا نكل قائل يصمد من نفسه له لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد للهدى سم ويصير ويدرك العقول وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وبسبب ان نفس سوى ذلك الواحد الذى يشرب اليه
كل احد بقوله انا حتى نحسم وجوده الاول فاعلمون بان الابصار الباصرة والسمع السامعة ولبسا
فعلى قوة واحدة وعانى الضيق دعوى كونها المطلوب ضرورى بالثاني لو يمكن الابصار الباصرة
والسمع السامعة والذوق للذائفة وكذا جميع المحاس القاطرة والباطنة لما كانت الآلة في حال
هذه القوى توجب الآلة في هذه الافعال كما لا توجد في الاضواء الاخر والا لا يزال باطل بالضرورة
الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للمحاس لتتوقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان ادراك النفس وادراكه لا يتفاوت بتأثيره والمحضور نحو لو كان الفضل للنفس
لالتصو جمعا في ما يمكن فعمل ذلك الامتحان والمقادير لامتياز ارتسامها في الجرد وقد سبق
له لا يد في الادراكات ان الارسام لا يقع لو لم يكن الفضل لقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين المتمايز والتمايز فبما اذا تخيلنا لاني للخارج مريضا مجتعا يمر بعين ملسا بين جميع الوجوه
الا في ان احدهما على بين المربع والاخر على يساره فكنا
انفس امتيازها بالملمعة ولوازمها وهوارضها كالقدار والشكل



والسواد والبياض وغير ذلك لفرق الشاى فيميل بالمثل وليس المحل الخارجى لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فتميز المحل الادراكى والميز لا يصلح محلا لذلك فتميز الالة الجسمانية
ولا بدنى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرک هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارفع زاع الفرقين وظاهر الجواب عن ادلتهم الالة برداشكالات
الاول ان غير الانسان من الحيوانات يترك المحسوسات فلو كان المدرک هو النفس المجردة
كما في الانسان لما صح ذلك انما يستلها نفوس طائفة وفاقا والجواب له لوسل ذلك يجوز ان يكون
المدرک فيها هي القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك
في الوجود هو الاحساسات لا يوجب الاشتراك في المزوم وهو النفس المجردة ثانيا انه لو كان
ادراك النفس للجزئيات بمسونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتياز توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق في الجواب ان المتقرر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات انى
يعتمد ارتسام صورها في النفس المجردة وامام الاشتراك ادراكها الارتسام صورة كادراك النفس
ذاتها فلا يشتر الى توسط الة الثالث الهامد تعلقها بالبدن تصوره بعينه اذ لا يمكن في ذلك تصور
بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكلت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شرق طبيعي بمقتضى النسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه
فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والعريكات تصورها باحياها من غير
توسط آلة والجواب انها تصورها من حيث هي آلات لهذه النفس حاصلة في هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

في ذواتها كما اذا حال عليها طريق نعرفه بصفاته بحيث يتبين في الخارج وان لم نشاهد
 بینه ويجوز ان ندركها بمتنها على سبيل التحليل فان التحليلات لا يبينان تأدي عن طريق الحواس
 البنية هي هنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجبريات هو النفس لكن بمحصل الصورة في الآلة
 فاما ان يحسكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما ينسب بقوله ليس الاذراك بمحصل
 الصورة في الآلة فقط بل بمحصلها في النفس لمصلحة لها في الآلة وبالحضور عند المدرك
 الحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحيث يوجد الحضور
 اعني ارتسام صورة الجبري والحواس في الجبريد واما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس
 بل في الآلة فقط على هو الظاهر من مصاديقهم ولبست الآلة لاجراً من جسم تدبرها النفس
 فلا بد من تحقق ان اي حالة تحصل للنفس فسيما ادراكا وحضورا الشيء عند النفس ولا يحصل
 بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته والمها ان كانت اضلغة
 مخصوصة فلا يكون ذلك في ادراك الكليات من غير اختزال حصول الصورة في النفس وبالجملة
 فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك ثم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات
 مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال
 تنبيه ٢) لما كان ادراك الجبريات مشروطا عند الفلاسفة بمحصل الصورة في الآلات فثبت
 مفارقة النفس وبطلان الآلات لا يتحقق مدركة للجبريات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء
 الشرط وعندنا لما لم يكن الآلات شرطاً في ادراك الجبريات اما ان ليس بمحصل الصورة
 لاقى النفس ولا في الحس واما لانه لا يتحقق ارتسام صورة الجبري في النفس بل الظاهر
 من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متعددة جبرية واطلاق على بعض
 حركات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تماس في الدنيا ولهذا يفتن
 بزيارة القبور والانتصانة بنفوس الاخبار من القلوب في اشتغال الجبريات واستدفاع
 الخيلات فان النفس بعد المفارقة تعلقا بالميتون ولتقية التي دفنت فيها فاذا زار
 الميت تلك التربة وتوجهت لتساقط النفس الميت حصل بين الاثنين ملاقاتا واقاضات (قال
 المصنف النفس ٢) قد سبق ان لفظ اقنوكا يطلق على مبدأ التغيير والعدم فكذلك على مبدأ التغيير
 والانعزال بقوة النفس باخبار تأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات
 تنمي عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا اما لتكميل
 النفس من جهة ان البدن كآلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عليها والمشهور ان مراتب
 النظرية اربع لانه اما كمال وهو استعداد نحو الكمال قوي اوسط او ضعيف فاضيف
 وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولا لا تشبه بالهيول الاول الالهية
 في نفسها من جميع الصورا قابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهو استعدادها
 لتعلم النظرية بعد حصول الضرورية يسمى عقلا الملكة لمحصلها من ملكة الانتفال
 الى التفكرات بمنزلة الامي المستعد لثم الكتابة وتختلف مراتب الساس في ذلك اختلافا
 عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو التقدير على احتضار النظرية التي
 شاءت من غير اختزال كسب جديد يكون فيها ملكة مخزونة ثم تخرج بمجرى الانفعال بمنزلة قادر
 على الكتابة حين لا يكتبه لان يكتب متى شاء يسمى عقلا بفعل المستدق من الفضل واما الكمال فهو
 ان تحصل النظرية مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستقدا داهي من خارج وهو
 اقل الفضائل الذي يخرج تفكرات من القلوب الفاعل فيهما من الكمالات ولبسته المناسبة
 النفس الى ابصارها وتختلف عبارات القوم في ان الذكور اناسيا لهذه الاستعدادات

٢ فثبت ان لا يتقيد ادراك الجبريات
 عند فقد الآلات وعندنا يتقيد بل
 للظاهر من قانون الاسلام
 الادراكات بالمشاهدة ايضا ولهذا
 يتقيد بزيادة الحواس والاستعانة
 من نفوس الاخبار

٣ (المصنف النفس) قوة النفس
 باعتبار تأثرها عن البدن
 للاستكمال يسمى عقلا نظريا
 وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل
 عقلا عليها اما النظرية فتراتب
 لانه اما استعداد ضعيف هو محض
 قابليتها لمفعولات ويسمى
 عقلا هيولانيا او بتوسط هو
 الاستعداد للنظرية بمحصل
 الضروريات ويسمى عقلا بالملكة
 او بتوسط هو التقدير على احتضار
 النظرية بلاكس لكونها
 مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا
 بافعل واما كمال لها في ذات وهو
 حضور النظرية منها مشاهدة
 ويسمى العقل المستفاد وايضا
 النفس اما خالية او مخلية
 بالضروريات فقط او بالنظرية
 ايضا بدون الحضور اوسع واختلفت
 المبادئ في ان الالهي بالادراكات
 الحالات او النفس باعتبارها
 او لقوى هي مبادئها في ان الخبر
 في المشاهدة بمجرد الحضور حتى
 يكون بحسب الوجود مثل العقل
 بالبدن وان حسكون غاية بحسب
 الشرف والكمال او حضور الكل
 بحيث لا ينبغي اصلا حتى يتقيد
 او ينبغي جفا حصوله ما دامت
 النفس متعلقة والاول اشبه بمصدر
 المراتب

والكمال اولئك نفس باعتبار اتصافها بها اوتفوق في النفس هي مبدأ ديماسلا يقال نارة
ان النفس الهوى لانها اعتداد النفس لقبول العلوم الضرورية ونارة تفوق استعدادية اوقوة
من شأنها الاستعداد المحض وتارة له النفس في مبدأ العطرة من حيث قابلية العلوم وكذا
في الواقع ويرى ان اراخل بالملكة وحصول الضروريات من حيث تأدي الى النظر بالثبات وقال
ابن سينا هو صورة المقولات الاول تبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والاستفاد هو المقولات الكيفية عند حصولها بالفعل وقال في كتاب البدء والحاد ان العقل
ياغل والعقل المستفاد واحد الذات يختلف الاعتبارا من جهة تحصيله للنظر بالثبات عقل بالفعل
ومن جهة حصوله سابقا بفعل عقل مستفاد ورعا عقل بالفعل باعتبار انفس الى ذاته ومستفاد
بالمقاس المتاعه واختلفوا ايضا في ان المعنى في المستفاد هو حضور النظر بالملكة للنفس بحيث
لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المراتب الملكية وله يتبع او يستند جدا
عادت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجوه
على ما حصره الامام وان كان بحسب الشرف هو القابلية والرئيس المطلق الذي يحدده سائر
القوى من الانسانية والنبوية والنباتية ولا يخفى ان هذا انبىء بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا ينبغي اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان خلت من العلوم مع انها قابلة لها بحيث في تلك الحالة عقل
هو لا يزال الا ان حصلت الضروريات بقطع حيث لا عقل بالملكة وان حصلت النظر بالثبات ايضا
فان لا يمكن حاصلة بالفعل بل اوقوة لا شخصيا بمجرد توجه سميت النفس حيث لا عقل بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالمراتب الاربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول النظر بالثبات ووجود الحضور وحالة حصول المستفاد والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمثل ان حالتها
مستفادة وامامنا ذكر في المواضع من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظر بالثبات من الضروريات
او ضرورية العقل بحيث في شاء استحضار الضروريات واستخرج منها النظريات فلم يتقدم في كلام
القوم (قال اما المثل ٧) يعني انها قرة بهية ذكر الانسان من استنباط الصناعات وانصرف الى
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالحطب للبحار وتغير مصالحه التي يجب الاتيان بها
من المفاسد التي يجب الاجتناب منها ليتخطى بذلك امر حاشه ومصادره والجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الاطاميل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصصها صلاحية
ولها لسة الى القوة الزروعية ومنها يتولد العقل والمجمل في ملكه ونحوها ونسبة الى الخواص
الباطنة وهي استمالها في استخراج امور مصلية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان انا عليه اعني الله الاختيارية نعت من آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستند
من مصادمات اولية او غير رية او ذائعية او طرية تحكم بها القوة النظرية ثلاثية من قولنا
بذل الدرهم جبل والفعل الجبل بذني ان يصدره ان بذل الدرهم بذني ان يصدره ان تحكم
بان هذا الدرهم بذني ان ابذل لهذا المسكين فبذني من ذلك شوق واردة الى بطله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويترفع على النظر ٢) يعني ان كانا القوة النظرية
معرفة اصحاب الموجودات واحوالها واحكامها كما هي على الوجه الذي هي عليه وفي نفس
الامر بقدر الطائفة البشرية وتسمى حكمة نظرية وقال القوم ان الجملة انقيام بالامر على ما ينبغي
اي على الوجه الذي يرضيه العقل الصحيح بقدر الطائفة البشرية وتسمى حكمة عقلاية وقسموا الحكمة
على ما يفعل التسعين بنسها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعلا الا انه

هو قوة التصرف في الموضوعات
واستنباط الصناعات وغير المصالح
من المفاسد لا تنظم امر المعاش
والصالحين بل تنظري من جهة
ان افعالهم تدب عن ارادة جزئية
مستنبطة عن الاراء الكلية من

٢ الحكمة النظرية المقصرة بمعرفة
الاشياء على قدر الطائفة البشرية
وعلى العمل الحكمة العملية المقصرة
بالعلم بالامور على ما ينبغي بقدرها
فنقشها يقال ان الحكمة هي
خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن وان الله اسم العلم
والعمل جميعا وقد يقال الحكمة
العملية لمعرفة الامور الحقيقية
بالخيار فانها تخصص النظرية بما ليس
مكتسب فان تعلمت بما يفتنى
عن السادة ذهني وخارجي فله بعد
الطبيفة او ذهنا فقط فالرياضي
او يحتاج فيها فالطبيعي والعملي
ان تعلمت باصلاح النفس فتعذب
الاخلاقي او المتاركين في العقل
فتعذب العقل او المبدئية فبإساسة المدن

لما كثر الخلاف ونشأ الباطل والضلال في شأن الكمالات وفي كون الاشياء كما هي ولا بد من ما يبنى اليها
 الاقتداء في ذلك من حيث بالهيات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى كانت الحكمة
 الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ماله وما عليها
 ولعل بها على ما ذهب اليه اهل التصديق من ان الحكمة المتعارفة هي التي توفيه طرد من رؤيت الحكمة
 فقد اولى غيرها كثيرا هو القدر وله اسم العلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة القديمة بجمعة
 الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها كانت على بالاور المطلقة لقد رتبنا واختيارنا
 فعلية وغايتها العمل وتحصيل الخير والافضلية وغايتها امدراك الحق وكل منهما ينقسم بالعمدة
 الاربعة الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهية والايضية والطبيعية والعملية الى علم الاخلاق
 وعلم تدبير المزل وعلم حيلاسة المدينة لان النظرية ان كانت على باحوال الموجودات من حيث
 يتعلق بالمادة تصورا وقولما فهي العلم الطبيعي وان سكتا من حيث يتعلق بها
 قولما لا تصورا فإراني سكتا بحيث لا يتعلق بها الاقوالا ولا تصورا فالألهي
 الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها الاقوالا ولا تصورا فالألهي
 ويسمى العلم الالهى وعلم ما بعد الطبيعة سكتا بحيث هو الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك
 واعترض صاحب المطالعة بأن في الالهى ما يتعلق بالمادة في ألبلة كالوحدة والكمية
 والعددية والمثلثة وكثير من الامور العامة وفي الاراني ما يقتضى حيلاسة كالمعدوم وهو مدفوع
 بقيد الحيلولة فان المعدوم اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهى
 واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادة متفرقة بجمعة فيبحث عن العلم
 والتفريق والضرب واتسعه فهو علم المدد المدوم من اقسام الاراني والى هذا اشار في الشفاء
 الالهة قد ينقسم في اختصاصات معينة للجمع والفريق والضرب والقسمة وبالجملة الباش
 الحسائية لتفريق المجردات والحكمة العملية انما تعلق بها باله ينقسم بها حال الشخص وزكاه
 فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة بالحكمة المدنية
 والصامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هي مبدأ
 بجنب النافع ودفع المضار من المأكول والمشرب وغيره ونسعى القوة البهيمية والنفس الامارة
 وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الالهوال واشوق الى السطو والترف ونسعى القوة السبية
 والنفس القوامية وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في المواف
 والتفريق بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعمال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات
 البهيمية على وفق اقتضاء الطبيعة فسم من ان يتسبعا الهوى وتستغنيها لذات ولها
 طرف افراطى هي المخلصة والتهور اى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يبنى
 وطرف تفریط هو المخلوذة اى السكون من طلب ما يخص به الفعل والشرع من
 لذات اشياء لا خلفه ومن اعتدال حركة السبية المخلصة وهي اعتدالها
 النطقية ليكون اقداها على حسب اربوية من غيرها اضطراب في الامور الالهية ولها طرف
 افراط هو التهوى والاقدام على ما لا يبنى وتفریط وهو الجبن الى الحد العالي يبنى ومن اعتدال
 حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها
 الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا يبنى والاعلى ما يبنى وطرف تفریطها التواؤم وهي تعطيل
 الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم والوساط فضائل الاطراف وتدل وانما ترجع
 الفضائل حصل من اجتماعها حالة ملنا بهمة هي العدالة فاصول الفضائل العفة
 والشجاعة والحكمة والعدالة ولكن منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذلك
 الفضائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة الى ان باله يان غريب احوال وافعال نظهر

الفسادية اعتدال القوة الشهوية
 وهي امة واعضية وهي الشهامة
 واسطوية وهي الحكمة وبهجوها
 العدالة واسككل طرفا افراط
 وتفریط هما وذيلة ظلمة المدوم
 من العصور والتهجاة انهور والجبن
 والحكمة الجريزة والنبوة سن

٩ المبحث السادس قد ينقسم
 من النفس الانسانية غريب احوال
 وارذالك هي عندنا بعض خلق
 الله تعالى وقالت الفلاسفة في الافعال
 ان النفس قد يكون لها قوة تصرف
 في غير بدنها حتى يرتفع بمرتبة
 نفس ما قلنا لم اوجع الاجسام
 سيما ما يخص بدنها فلا يبعد عنها
 احداث الاطوار والازلال والهلاك
 المدن وازلية الامراض ونحو ذلك
 وقد تحدث ائمة في انجبيا الخاصة
 فيها وهي الاسباب باين وتثرو
 او بارساء بمرتها وعزالة افعال
 خاصة تنبها فالسحر او استعانة
 بالوحوش كالسحرة او بالاجرام
 الخشكية مدعوة الكواكب او بترج
 القوى السحرية بالارضية فالطهحات
 او بالحواس الضعيفة كالتي تخرج
 او بالنسب الرابضة فالخيل الهندسية
 وقد يتركب بعض ذلك مع البعض
 من

من النفوس الإنسانية وهي عندنا بحسب خلق الله تعالى من غير تأثير النفوس خلافا
 لافلاسفة والكلام في ذلك يترتب على تلك الأقسام الأولى فيما يتعلق بأفعالها والثاني فيما يتعلق
 بلواكاتها الكائنة حالة النوم واليقظة فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة اليقظة فلا ول
 مثل الحيريات والكرامات من الانبياء والأولياء والأصايب بلعين عن تلك الخاصة بلاختياره
 وبمثل السحر والعرافيم ونحو ذلك ما يكون برأولة الله تعالى وأعمال مخصوصة وذلك لأن النفس تأثيرا
 في البدن كما الحيوان له قوة في عالم الكون والفساد وليس اقتصر تأثيرها على بدنها
 لا تطبعاها فيه بل لعلقة شغيفة بينهما فلا يحدان يكون لبعض النفوس قوة بها
 تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في أجسام أخرى حتى تصير بمنزلة نفس
 ما لا صام أو بعض الأجسام لا سيما الأجسام التي يحصل لها أولوية بها لتأثيرها
 لبدها في وجه خاص فلا يحدان تحل الهواء إلى النفس كقصد مطر يندرج الحاجة أو يزيد
 كالمطر والقدان أن تغل غمر بكا وتكسبا وتخلخل يدها مع ريح وصواحيق
 وزلائل وتوجع مياه وهيون ونحو ذلك وكذا أهلاك المدن وإزالة أمراض ودفع موبقات وغيرها
 ودما يكون أنفوس شريفة قوية تطلب خيرا وتدفع شرا فتنطق بهيتها واستعدادها
 ترجعها لوجود بعض الحكيمات فيوجد وإتثال هذه أيا صدوت عن نفوس خيرة شريفة
 فإن كانت قرونة يدعوى الآخرة فتهجرت والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
 تصنع فيها انبعاثها في ظاهرها وهذا الأصلية بلعين وقد تستعين النفوس في أحداث التراب
 برأولة أعمال مخصوصة وهي السحر أو تقوى بعض الرغبات وهي أمراض أو بالأجرام
 الفلكية وهي دواء الكواكب أو بتقوى القوى السماوية بالأرضية وهي الطلسمات
 أو بالخواص المنصيرية وهي التبرجات أو بالقلب الرياضية وهي الحيل الهندسية
 وقد يتركب بعض هذه مع بعض كبر الأفعال ونقل المياه والآلات الرقاص والبرادة ونحو ذلك
 مما يستعان عليها بمجموع الخواص المنصيرية والنسب الرياضية وقالوا في إدراكها
 المتعاقبة بقدم (أ) إشارة إلى قسم الذي وبين ذلك أن النفس لا تتخذ لها بالتكر فيما تود عليها
 بطرس فلا تفرغ للاتصال بالخواص والروحانية فتندرك كود الخواص بسبب انفس الروح
 الملهمة قوة الحس عنها تنصل النفس بذلك الجواهر وتقطع فيها ما فيها من صور
 الأشياء سيما ما هو البقي تلك النفس من أحوالها وأحوال ما قرب منها من الأهل والأولاد
 والمال والبلد وتلك الصور فتكون جارية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها الحسية بصور
 جارية ثم تطمح في الخيال وتقتل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة فإن كانت الصورة المشهدة
 باقية على حالها بحيث لا تتفاوت فيها جعلته المتخيلة جارية الإيكليدية والجارية كانت الرأيا
 غنية عن التمييز وأما تلك التي لا تتغير في نفسها فبممكن الوقوف عليها كالأشياء التي بصورة
 لازمة أوشده مثلا فهي رؤياهم وهي تمييز هو التمييز بلعكس الفصل الضليل حتى ينتهي
 إلى ما شاهده النفس عند الاتصال بصالح الخب فأن الغضبية لما فيها من غريزة الحكمة والانتقال
 تترك ما أخذت وتورد شبهه أوشده أو مناسبه ويماثل ذلك إلى آخر وأخر وهكذا إلى حين
 البقطة فأنه من ينظر في أمانته لا يرى صورة لآية صورة أخرى إلى أن ينتهي
 إلى الصورة التي أدركها النفس وإن لم يكن هناك تناسيب توقف عليه فذلك الرأيا قد في امتثال
 الأحلام وقد يقع ذلك بسبب آخر مثل أن تنق صورة الجسم في الخيال فتنتقل في النوم
 إلى الحس المشترك وبمثل أن تألف الفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم إلى الخيال فهذه إلى الحس
 المشترك وبمثل أن يتغير مزاج الروح الحامل القوة الغضبية فتتغير أفعالها بحسب تلك التغيرات في

أذه اتصال بعالم الغيب كود الخواص
 فيحصل لها صورة أدراكية جارية
 في نفسها لا يحصل الغضبية ما بقيت
 على حالها بصح لا تتفاوت في المجموع
 الإيكليدية والجارية وتأوت إلى الحس
 المشترك فروا صادقة وإن تصير
 فيها الغضبية بتبدل الصور فإمكان
 أن تعاد إلى الأصل بضريرين التخلي
 فروا في تمييز الأفاضل أحلام
 ومن الاشتغال ما يد على الحس
 المستقر من الصور المرشحة في الخيال
 بالأحاسس أو بالانتقال اليه من الغضبية
 في النوم حاصلة كانت قبل أو بعده
 فيها عند النوم تغير أفعالها بتغير
 مزاج الروح الحامل أفعالها في عند
 خلية الصفراء من الأشياء الصفرية

عن عالم الحس والاتصال بحسالم
الحس المتخيلة على استخلاص
الحس المتحرك من الحواس الظاهرة
فتعلم على بعض المنيات ويرى يكون
ذلك بسمع صوت لذي اوهل
او مكتوب او خطاطيان انسان اوهل
او حتى او هاتف قريب وقد يقع بعض
ذلك عند ضعف القوى الحسية
فمرض او بجملة وعند هذه الحس
او تغير الخيال على سرعة وهو اوهل
شفا فحس البصر او غلبة خوف
او نحو ذلك وبالجمل فهاجا لنفوس
انهم سر من ان تحس واكثر من
ان تحس وما لكلام في الاسباب
من

٢ من الحيوانات الاخرى ما تغير
في غير الحيوان وبما يشهد بانها ايضا
نفوس مجردة والعلم عند الله
من

٣ وفيه ما حسب البحث الاول في بيان
وفيه وجود الاول اول الخلق
يلزم ان يوجد وحده ووجوده ما له
وما لا العقل لا للجسم كثر
ولا يولى او الصورة او العرض او اقاربا
الى غير هذه في لوجود والحس
في الابدان والانعكاس فلا الثاني في
اول الاجسام يلزم ان تستقل على الكثرة
ثملا يتعدد اثر الواحد ويستغنى في
ذاتها وقيلها من الجسمي ثلاثا
بعضي الى قسم احس على نفسه اما
الجسم والعرض فظاهر وما النفس
فلان فعلها يشروط بالجسم وما
الهيولى والصورة فلا لا يحصل
اجد هيولى والاخرى و معنى
الوجهين على امتناع صدور الكثير
عن الواحد حتى الاعتبار والصفات
مع ان الاول لا يلزم ان يكون
موجدا لما بعده بل واسطة فلا يقع
ان يكون نفسا او احد جزئي الجسم

غلب على مزاجه الصفراء ما كنه الاشياء الصغرى والدم في الجواهر السوداء في السود والدم في الجواهر
والنخ (الغوا) فيما يتعلق بالبقلة) هذه النفس كالت وهو غريب يتعلق بالادراكات الحسية البتلة
بذلك ان النفس قد تكون كالة القوة حتى يالجذ بين فلا يتعاضد الاختلاف بتدبير البعد
بعض الاتصال بالمبادئ الى الميردات المطلوبة للمشاهدة والخيال ايضا تكون قوية بحيث تغلب
على استخلاص الحس المتحرك من الحواس الظاهرة فلا يجد ان يقع مثل هذه النفس
في البتلة اتصال بالمبادئ فيطرح فيها صور بعض الفسيات مما كان او يكون ثم يفيض
الاتصال بالخيال ثم يتنقل الى الحس المستقل فربما يكون ذلك بسمع صوت لذي اوهل او هاتف
او مكتوب با على لوح او خطا طب من انسان وذلك او حتى او هاتف قريب او نحو ذلك وقد يكون
مشاهدة صورة ما حضوره عند الحس لا لشرف النفس كمال قوة بل لتساقط في الآلات
التي يستعملها العقل كافي المرض والجنون والاستيلاء من بعض الحس ويصير الخيال كالدم
سرعة وسكنا على شيء ان مرض السرمد من ابله شيء قد يكونه براني او غلبة
خوف او غش او هم تين الضل وقد يكون ذلك برضايات النفس المضعفة لقوى الماكية للنفس
عن اتصالها بالمبادئ الجاذبة لاهال جانب السفليات الى هجر ذلك من الاسباب المؤثرة
عند الفلاسفة والمادية عند اهل الحق ووجه تسميها (قال ووقع بعض الغريب ٦) ذهب جمهور
الفلاسفة الى انه ليست لذات الانسان من الحيوانات نفوس مجردة كالكليات وبعضهم
الى ان لا انفرد وجود انفسها لعدم الدليل والقطع ولا تتصل بالخيال الاحتمال وما يتوهم من
الهلوكات لانه نفوس كانتا ناستا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشي بل جواز اختلاف اثنين
بالحقيقة وجوز التغير لقصور اخر لا يطالع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت
ذلك تمسكا بالدليل والمقول اما لمقول فهو اننا نأخذ منها انما الاخرية تدل على ان لها
ادراكات كلية وتصورات عقلية كالمخل في بيوتها المسئلة والاعتدال ليس والعمل في اعداد الذخيرة
والايل واليشل والنحل والجرى الى امتداده الى الطريق في القبال المظلمة والفيل في غراب احوال
تتوهم منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها في غير ذلك من الخيل
الهيبة التي يجر منها كثير من العقلاء وما المتفول فكتفوه نعال والطير مسافات كل
قد علم صلوة ونسجه وقوة نعال اوى ذلك الى الفصل الآتي وقوة نعال باجبال اوى منه
والطير وقوة نعال حكاية من الهدى احطت به عالم بخطه الآتي وحكاية من النملة
يا ايها الخلد ادخلوا ما كثر الآتي (قال الفصل الثاني في النفس ٢) اخذت الفلاسفة على
بنيته بوجود احدها ان المخلول الاول يجب ان يكون جزءا متفرقا ذاته وفعله وهو المراد
بالدليل اما لانه يجر به فلان العرض والحل من الواحد الحقيقي والما للعرض فيلزم تقديم الشيء
فيما يتصور الكثير على العرض والحل من الواحد الحقيقي والما للعرض فيلزم تقديم الشيء
على نفسه واما المقارنة فلاه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم الحال المذكور
وان كان ما او صورة وكل منهما لا يوجد دون الآخر فاعلية احدهما لاخر وهو محال اما لانه
فلان شأنها القول دون الفعل واما الصورة فلانها لا تفعل بمشاركه المادة فلان تقدمها على
نفسها ان كان نفسا في خارقا في ذاته لاني فعله فلا بد ان يكون شرط الفصلية ما لمخلول الواجب
فيلزم الكثرة او النفس فيلزم تقدمه على نفسه فصلا لمخلول انما هو اخص وجوده عن المخلول
وايجاد لمخلول الثاني واما ذلك لان المخلول لا لا الجسم فيمن الكثرة لا يصلح لمخلول لانه الاول وغيره
لا يصلح له لمخلول الثاني لان ما يصلح له فعلية في ذاته انما هو خارج من ذاته فان كان مخلولا
ان تقدم الشيء على نفسه وان كان مخلولا لانه لا يلزم صدور الكثرة عنها وتايها ان مخلول الاجسام
من

يجب ان تكون عقلا والانكان اما واجبا فلنزم سننورا كبيرا عنه واما غيره فلنزم تقسم الشيء على نفسه اما ان كان جمعا او غير متماثلية فظاهر واما ان كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والانكان عقلا لاختصاصه فلنك الجسم اما الجسم الاول فيقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيقدم مرتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يوجد الا في جسد واحد ويجوز ان يكون الجسم فلان فاعل الجسم الاول احدهما يمكن قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او مرتب واهترض على الوجهين منع بعض المقدمات اى لانفس امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلفنا على ذلك ولو سلم فلن يجوز ان يكون الواجب محضرا يصدر نفسه اكثر بواسطة الارادة ولانس ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة فلم يجوز ان يكون سعة من صفات الواجب ثم يصدر الملول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطة الارادة ولانس ان الملول الاول يجب ان يكون موجدا للمبدء ملوذا ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع في جزاء صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لا بد ان كانا فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولانس يا عقل سوى هذا قنا المذهب السبب جوهري متساوي في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون المصدر الاول مستغنيا في فعله الا يجزى دون الادراك فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك ففقط كان هذا نفسا او جسما جمعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يلزم المطلوب (قال الثالث) اى تلك وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا ومعقولا والاول بطلان لان طلب المحسوس اما ان يكون للجنب والدفع وجذب الملائم فهو دفع المتسافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط منزه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى الحالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب مسنون لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تنقيصه بحسبة مفرطة هي المنقوص فالعاشق الطالب اما ان يريد تلب ناله او تلب صفاته او تلب شبه احدهما او الا لكانه له تعلق بالمنسوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تتل في الجملة فلنزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علم وجود الزمان واما ان لا يتل اصلا فلان من اليأس عن حصول ما هذا شانه يلزم انقطاع اودوام طلب المحال على ان تلب الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لتلب شبه بالمنسوق ولا يجوز ان يكون مستغنيا والاول يلزم انقطاع اوطلب الحاصل بل شبه غير مستغني اى شبه ما بعد شبه بحيث ينقص شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لاني نهاية والاي يلزم انقطاع فينب ان المطلوب حصول مناهات غير متشابهة تحصل على التدريج في اوقات غير متشابهة فلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المنسوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متشابهة بترك الفلك ويستخرج بتركه الاوضاع الممكنة من فكرة الما فعل ويحصل به بكل وضع شبه بالمنسوق الذي هو للفعل من كل الوجه ولم يزل يؤول وضع ويحصل آخر فيقول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفينع بواسطة تلك المشابهة ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والام تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت ذلك تعدد العقول والاعتراض عليه ان الانساق وجوب طوع حركة النفس وامتناع انقطاعها ولانس ان طلب المحسوس لا يكون الا للجنب والدفع لم يجوز ان يكون له في ذاته او لشيء به لغير ذلك ولانس ان محال الشهوة والنفس على الافلاك

ان دوام حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان يكون الا لتلب شبه دائم غير متعصب بمفعول كالمفعول لا يذاهي كالا والارادة انقطاع اوطلب المحال وليس هو الواجب والام تختلف الحركات فتعين العقل ووجه اكثر المقدمات عقل

ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا يلزم من تشابه ذات المشقولة
 احوالها حصول اليأس ولا من تشابه انقطاع لطلب لم لا يجوز ان يكون الرجاء او يكون المشقولة
 او حاله امرا غير قادر يحفظ نوعه بشاغب الافراد كما ذكرتم في تشابه ولا يلزم ان المشقولة
 الموصوف بصفت كمال غير متعلية هو العقل والما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون
 التماثل وبعض هذه وان لم يكن قدسه لكن لا يلزم المطلوب الادبغ الكل (قال المصنف الثاني
 في احوالها) يشير الى اثبات احكام تنزع على اثبات العقول البهية منها انها عشرة بعضها
 انها ليست اقل من ذلك ولما في جانب الكثرة قاله عند الله تعالى كيف ولا قطع بتخصيص
 الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وقلها بالكل اقلها كثيرة
 وان يكون كل من الثوابت في فلك جلوليسم فيقول ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل بغير
 امره ويشبهه هو بوجه لا يلزم كنهه الله تعالى وحده وبما تصير عشرة مع كون الافلاك
 تسعة لان الاول مصدر لفلك وليس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع
 الاول المصدر عشرة توالمشر الذي هو عقل الفلك الاخر يدبر امره مالم العناصر بحسب الاستعدادات
 التي تحصل للواد الضمنية من تيجاد الاوضاع العقلية والمراد بتدبير العقول التسع والافاضة
 الكمالات لا تصرف الذي للتفوس مع الابدان ومنها انها لازمة لتماثل من ان كل حادث
 مسروق بمادة يعمل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالتفوس والعقول بمرأى من ذلك
 ومنها ان كل من العقول نوع ينحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
 بحسب المواد وما يتكثفها من الهيات ومنها ان كادها حاصلة بالتفلس لان خروج الشيء
 من القوة الى الفعل لا يكون الا بما له مادة تدرج في الاستعدادات بحسب تعدد المعدنات
 من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذاتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلا لها حاضرة
 بما فيها عند ذاتها المجردة وهو معنى التنقل اذ لا يتصور في عقل الشيء افعه حصول افعال
 الطابق وما يتغير بها فلا لها المجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراهته عن التواب المسادية والواحق
 القريبة المانعة من التنقل وكل ما يمكن ان يعمل فله يمكن ان يعمل مع غيره من الكليات لان
 الصور العقلية ليست متماثلة بل متماثلة وكل ما يمكن ان يعمل مع غيره مع ان يعقله
 من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر المسائل لان ذلك متأخر عن صحة
 المقارنة ضرورة عدم إمكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
 فذن صحة مقارنة الجبررات وسائر الكليات ثابتة عند حصول الجبر في الايمان في ذات
 صحة عقلها ليعا اذ لا معنى له سوى مقارنتها الجبر وحضورها عنده وكل ما يصح العقل في ذات
 فهو حاصل بفعل لما فكون ماثلة لذواتها وجميع المقولات ثم انك خبر بانها هذه الغرور
 على مقدمة فلسفية غير مسطحة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبية (قالوا بها مادي في احوال
 العقول انها مادي الكمالات التفوس العقلية) بمعنى ان الواجب على الحركة السريعة هو العقل
 لا بطريق الباشرة والالكانه مطلق بالسر من طريق التصرف فيه فابن حلال بطريق الافاضة
 على النفس الحركة بقوة اقل لا تشاهي وقبولها منه ذلك الغيظ وتأثيرها تأثيرا غير متناه
 من سبيل الوساطة دون المباشرة لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن
 مستقما من مبدأ عقل غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل العالي
 يعطي التفوس البشرية كما دلها بخرجه من الفوق الى العقل في عقلها ونسبته الى التفوس نسبة
 النفس الى الابصار بل هو كالمرآة للعتولات فاقتباسه عليه قبلنا منه واذا اختلفت هذه
 بجانب الجس تحت هذا الصورة العقلية كالمرآة قالها ذا حوى بها صورة عقلت فيها

لا يزعموا انها عشرة بعدد الافلاك بعد
 الاول نغيا لجانب الفلك دون الكثرة
 والعناصر هو المدير لعالم العناصر
 بحسب الاستعدادات الحاصلة
 من تيجاد اوضاع الافلاك وانها
 لبراهتها من المادة حلولا وتعلقا
 اذلية منصرفات وانها في اشخاصها
 جامعة لكمالاتها عاقلة لذاتها
 وسائر الجبررات بل لجميع الكليات دون
 الجزئيات

هو البشري بل التفوس والاجرام
 انها

فلما اذن الله تعالى ان يخلق ما يشاء من غير ان يكون له صورة على حسب ما يحدده في
 فكلما انشأ الله تعالى ارضا بها من جانب القدس الى جانب القدس او الى شئ آخر من امور
 القدس ومنها ان يبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من المفعول اذ
 لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدق على الواحد
 الحقيقى ولا ان تكون من الاجسام واجرائها واحوالها لانها لما فعلت بمساركة الوضع فلا
 تؤثر فيها لا وضعه ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذى تشدد اليه كلية النفوس
 وان كان بعضها من البعض وبهذا يبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون
 هو الواجب ولا لطريقه واجزؤه واحواله ولا النفس لا يمكن حيشي نفس اما نقول بواسطة
 الجسم فحينئذ العقل لا ينفى من النفس بل النفس على كون الصانع موجبا لا يصدر
 عنه الا الواحد (على ما قيل في ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور
 النفوس والاجسام من المفعول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
 ولا شك انه وجودا واسما وفي نفسه وجوبيا بالغير وعلا بذاته وبمبدئه قبل صدور عنه باعتبار
 وجوده عقل واعتبار وجوده بالغير نفس واعتبار مكانه فلا استناد للاشرف الى الاشرف
 وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك
 ثم نفوس تدبر عالم العناصر العقل الاشهر بمونة الانواع والحركات وقيل صدر عن
 العقل الاول باعتبار مكانه هوى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورة وباعتبار حله
 بوجوب وجوده بقلبه عقله وباعتبار حله بقلبه نفس واعلم انه لما ثبت عندهم
 انشاء صدور الكثير من الواحد الحقيقي ذكروا طريقا في صدور الكثرة من الواحد
 على انه احتمال راجع في نظرهم من غير قطع به ولم يمسحوا بالوجود والامكان
 ونعترف ان كلاما مستقلا بل اعتبارات وحجيات تختلف بها احوال اهل الموحدة على ما قال
 في الشفاء فمن لا يمتنع ان يكون من شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة ايضا فانه ليست
 في اول وجودها داخلية في مبدأ قوامها بل يجوز ان يسكن الواحد يلزم عنه واحد
 ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او مفعول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
 له انه شئ وبما ذكره ذلك اللازم شئ فحينئذ هناك كثرة كل ما يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل
 هذه الكثرة هي الملة لا يمكن وجود الكثرة مسا عن الملوالات الاولى ثم القول ليست متفقة
 الا انواع حتى بان اذنا في اكارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وذلك بل يجوز ان تنهى
 سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهوى الى انشاء صر وما يمرضها من الصور والا ارض
 بحسب ما له من الحيات وما يحصل للواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه
 كثرة حبيبات واعتبارات واما السلوب والامكانات فلما نقول بعد ثبوت الفرق هل ثبوت
 الغير بها كان دورا ولم يطمحوا بان العقل ليست فوق الشدة وان حذبت كل عقل تصدر
 في الثالث الاول ايع فلا يمتنع ان يكون مبدأ تلك الثوابت عقلا مستقيمة او عقلا واحدا
 باعتبارها حبيبات غير محصورة في كثرته فمع اعتبارات الاول ان الوجود للوجوب والامكان
 ان سكتات امور اعتبارية لا تصحق لها في الايمان ان يصلح اجراء من الملة الموحدة وان كانت
 وجوبية متفقتة فمصدرها من لواجب ومن العقل لازم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد
 وكذلك لو كانت جهات كثر العقل تسمى للوجوب ونحو ما قلنا في ما ذكرنا ان يصدر عن كل عقل
 فلك ونفس وعقل الى الابد انتهى فلا يحصر العقل في عدد فضلا عن المشرقة ان حذبت
 استناد الاشرف الى الاشرف خطا بل لا يليق العلوم ابرمانية الرابع ان استناد ذلك الثوابت مع
 سكتتها الى العقل الثاني باعتبار استناد يثبت صدور الكثير من الواحد وكذا استناد الصور

ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه
 باعتبار وجوده عقل واعتبار وجوده
 بالغير نفس واعتبار مكانه جسم جريا
 على ما هو الابق وهكذا الى الاخير
 واعتبر بان تلك الاعتبارات
 اما وجودية فيعود للمقدور او عدمية
 فلا يصلح اجراء من الموجد ولو سلم
 فلم لا يكتفى الواجب لما هو من السلوب
 والاضافات وكيف يمكن الواحد
 في تلك الثوابت بل العقل اما متفقة
 الماهية فلا تطع السلسلة ولا فيجوز
 ان لا يحصل العقل الا بعد عدة
 من العقول فكيف يجوز بانها عشرة
 على ان جزيئات الافلاك فوق النسبة
 قطعا وكليا لها احتمالا وفي انفسى
 عن ذلك الحسب لا يلبق بالكلية
 من

والأعراض النضرية إلى العقل الأخير لتلخيص أنه لو كانت الحيليات العدمية والافتراضية
 مسكينة في صدور الكثير من الواحد لجاز استناده إلى الواجب باعتباره ما له من السلوب
 والاضايف السادس أنه إذا كانت العقول مختلفة بقوى حتى كان الأخير مما تنقطع عنه سلسلة
 العقول والأفلاك بأن لا يصدر عنه تلك عقل ونفس جاز في جانب الإبداء أن لا يصدر من
 العقل الأول الاصل ثان وعن الثاني العقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور تلك الأعظم
 بعد صدور عقول كثيرة ويجتذد ليصير الجزء بأنه يصدر عن العقل الأول تلك وعقل ونفس
 وبأن العقول عشرة على عدد الأفلاك مع الأول كيف والأفلاك الجزئية كثيرة يستدعي على منها
 مبدأ واعتزوا بأنه يحتمل أن يكون بين تلك الأعظم وتلك الثوابت أفلاك كثيرة وأن يكون
 كل من الثوابت على تلك هذا ولا يخفى أن كلامهم في هذا المقام مع إختلاف على أن الواحد
 لا يصدر عنه إلا الواحد يستلزم على مقدمات أخر ضعيفة وإن اللاحق والأولية لا يجدي لفعالي
 المطالب العلية (قل المصاعل) جعل هذا من مباحث العقول نظر إلى أن الملائكة هذه القلاسة
 هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص بسم الكرو وبين ما لا يكون له علاقة مع الأجسام
 ولو بنا تأثير والقائلون من الفلاسفة بلبن والشياطين زعموا أن الجن جواهر مجردة تصرف
 وتأثير في الأجسام النضرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها والشياطين
 هي القوى المتخيلة في أفراد الأسبان من حيث استيلاءها على القوى العقلية وصرفها
 عن جانب القدس واكتساب الكمالات العلية التي تزيح الشهوات والذات الحسية ولوهية
 ونهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقة عن الأبدان وقطع لعلاقة منها
 أن كانت خيرة مطيعة للوحي العقلية فهم الجن وأن كانت شريرة باعثة على الشرور والتبايح
 معنة على الضلالة والأهماك في القرواية فهم الشياطين والجملة ما تقول بوجود الملائكة
 والشياطين ما انعقد عليه إجماع الأراء ونطو به كلام الله تعالى وكلام الأنبياء عليهم الصلوة
 والسلام وسبى مساهدة الجن من كثير من الفلاسفة وأرباب المكاشفات من الإوليا فلا وجه
 انهم إذا كانوا لا ينسبون إلى ابتداءها بالأداة العقلية (قال وزعموا أن لكل تلك روحا) ينسب إلى ما ذهب
 إليه أصحاب الفلسفات من أن لكل تلك روحا كليات برأيه وتسمب منه أرواح كثيرة مثلا
 للعرش أعني تلك الأعظم روح يدبر أمره في جمع ما في جوقة يسمى بالنفس الكلية والروح الأهلين
 وتسمب منه أرواح كثيرة تتلطف بأجزاء الأرض وأطرافها كأن النفس السالطة تدبر أمر بدن
 الإنسان ولها قوة طبيعية وجوائية وتسايفت بحسب كل عضو على هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
 الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وتري الملائكة حافين من حول العرش يسبحون يصعدون بهم
 وهكذا سائر الأفلاك وثبتا لكل درجة روحا يظهر أثره عند حلول النفس تلك الدرجة وكذا
 لكل يوم من الأيام والساعات والهار والجبال والغاز والعران وأنواع النبات والحيوانات
 وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من تلك الألفاظ وحول الجوار والامطر والسموات
 ونحو ذلك والجملة فكما ثبت لكل من الأبدان البشرية نفس مدبرة فكذا ثبت لكل نوع من الأنواع
 بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطبيعة التام لذلك النوع تحفظه من الألفاظ والصفات
 وتظهر أثره في النوع ظهورا في النفس الإنسانية في التنصص وقد دلت الأخبار الصالح
 على كثرة من جفا كقوله عليه السلام لعل السعد حتى لها أن تنطق ما فيها مع قدم الأوقية
 ملك ساجدا ورائع (قال وحديثا) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول أكثر الأئمة أن الملائكة أجسام
 لطيفة تروية قادرة على التشكلات بأشكال مختلفة كالماء في الماء وقادرة على الاتصال بالشفافة
 شالها الطاعات وسكنها المعونات هم رسل الله تعالى إلى أنبياء عليهم السلام وأمره على وجهه

في الملائكة والجن والشياطين زعموا
 أن الملائكة هم العقول المجردة
 والنفوس الفلكية والجن أرواح مجردة
 لها تصرف في النضريات
 والبرهان هو القوة المتخيلة في الإنسان
 وبعضهم على أن النفوس البشرية
 بيد المفارقة أن كانت خيرة فالجن
 وإن كانت شريرة فالشياطين

يذهب منه أرواح كثيرة تعلق
 بأجزائه وأطرافه والبر لأمير العرش
 يسمى بالنفس الكلية يدبر أمره
 في جمع ما في جوقة وتسمبها
 بمنزلة القوى النفس الإنسانية وهكذا
 لكل قسم من النضريات من الجبال
 والغاز والسموات وأنواع النباتات
 والحيوانات وغير ذلك روح يدبر أمره
 ويحفظه من الألفاظ يسمى بالطبيعة
 التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك
 النوع

والروح
 الملائكة أجسام لطيفة تتشكل
 بأشكال مختلفة شالهم الجبر والطاعة
 والطهارة والقدرة على الأعمال الشاقة
 الجن كذلك إلا أن منهم المطيع
 والعاصي والشياطين سادهم الشر
 والأفراط والغالب عليهم ضمائر نار
 وعلى الأولين حشير الهواء

يسهون القليل والتهار لا يشتركون لانهن الله ماصهرهم ويقعون ما يؤمرون والجن اجسام
 لطيفة هوائية تتشكل بانكامل مختلفة وتظهر منها افعال بحسبية منهم المؤمن والكافر والطالح
 والعاصي والشياطين اجسام ثورية شأنها القاء النفس في الفساد والقوابة بتذكير اسباب المعاصي
 والذنات والنساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قاله الله تعالى حكاية عن الشيطان
 وما كان من عليهم من سلطان الا انهم دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قبل تركيب
 الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الارضية لان الفسالب على الشياطين عنصر النار
 وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال
 بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الميزج مائلا نحو عنصر الارض
 وان كانت للجائية خال الماء والهوائية خال الهواء والبلورية خال النار لا يبرح ولا يخرق الا بالاحياز
 او بان يكون حيوانا فاقا رقيقا من الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب
 بحسب انواع الميزجات التي تسكن هذا العنصر وتكون لهواء والارضية والارضية والارضية والارضية
 كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون الماء والذو المضائق حتى اجواف الانسان
 والبرون يحس البصر اذا انفسوا من الميزجات الاخر التي ينقلب عليها الارضية والمائية
 جلايا وغواشي فيرون في ابدان الكايد اناس او غيره من الميزجات والملائكة كثيرا ما تدان
 الانسان على افعال لا يعرف هو منها بقوة كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والشي
 على الماء وتحفذه خصوصا المضطر من كثير من الاغاث واما الجن والشياطين فخالقون

بعض الناس ويؤمنونهم على البصر والطمس والبرهان وما يباين ذلك قال ولا يتبين
 ان يكتموا ١) اشارة الى دفع اشكال لا توجد على هذا الذهب وهي ان الملائكة والجن
 والشياطين ان كانت اجساما متميزة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس
 كسائر المركبات والالوان ان يكون محض ثنائيا جلالا خافتا واصوات هائلة لا تبصرها ولا تسمعها
 والعقل جائز يطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية وان كانت غلبة لطيفة بحيث لا تبرز
 رؤيته المتميز بل ان لا يروا صلا وان تتركب ابدانهم ونحل تركيبهم بل في سبب والازم باطل
 بقاوتهم من مساهدة بعض الانبياء والاولياء اليهم وكما تهم ومن يقادهم زمانا طويلا مع هوب
 الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المراجعة لكانت لهم
 صورة لوعية وامرجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الميزجات فلا يتصور
 الشكل بالاشكال والخطفة وحاصل الجواب منع المازجات اما على القول بانفساد المركبات
 الى الفساد واختلافها فلا يجوز ان تختلف رؤيتهم في بعض الاصا والاحوال دون البعض
 وان يحفظ بانقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالانحياز فلا يجوز ان يكون
 فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
 دون البعض او يظهرها احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الفساد والجلاب لهم فيصبروا
 اولون يكون نفوسهم او امرجتهم اوصورهم التوهمة تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل
 اشكالهم بحسب اختلاف التوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به
 جهات هوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيصبرون عنها ويأوون الى اماكن لا يبلغهم
 ضرر او اما الجواب بله يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى استفاضة دون رقة القوام فلا يلزم ما يحكى
 عنهم من الغرذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصبر والذكاء
 ونحو ذلك قال حاتم ٢) يشير الى مذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء
 من انهم على المحسوس والمعمول واسطة يسمى عالم المثل ليس في مجرد الجبروتات ولا في مثالية

١) احياها جلايا من اجسام كثيفة
 ٢) قيرا هم الانفس او يكون فيهم
 من العنصر الكثيف ما يقتضي
 الظهور لبعض الابصار وفي بعض
 الاحوال وان يكون في امرجتهم
 وصورهم اتوهية ما يقتضي حفظ
 التركيب عن الانحلال واستكمال
 بالاشكال واما على القول بانفساد
 المختار فلا اشكال من

٣) خائف من الناس من زعم انهم على
 الحس والعقل واسطة تسمى عالم
 المثل لا تسمى منه في كل موجود
 من الجبروتات والماديات حتى الالوان
 والاشكال والطبوع والارواح
 والافاضة والحركات والسكنات
 وغير ذلك مثال قائم بذاته مستعز
 من السائد وزمان والمكان ولهذا
 يسمى بالمثل المعلقة والاشباح
 الجبروتية عليه بنواصر المعاد الجبروتية
 والمتامات وكثيرا من الإدراكات
 وحواشي الطاعات والجن والشياطين
 والفسلان ونحو ذلك وانهم
 بان ما يشاهد من الصور في المرايا
 ونحوها ليست حاد صافيا ولا من عالم
 الحس وهو ظاهر والعقل لا يكونها
 ذوات مقدرة ولا امر تتعقد في آلة
 جسمية لا تضاع ارتسالم الكبير
 في الصغرى وهذه شهية واحدة
 بذات عليها دعوى غاية في البتة
 اليه المستقون من التكميل والحكماء

الذات وفيه لكل موجود من الجبريات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والارواح مثال قائم بذاته مطلق لا قاده وحمل يظهر للحس بمؤنة
مظهر كأمرأة وتلبس والماء والهواء ونحو ذلك وقد يغفل من مظهر المظهر وقد يطل
كما إذا قدت المرأة والحيال اوزالت المقابلة والفضل والجلبة هو عالم عظيم الغصة غير
بذاته مجرد وحذا السالم الحسي في مدام حركة فلاك الحاية وقبول عناصره ومركبها كالحركات
فلاك واشراقات السالم العقلي وهذا ما قلنا الا قد مون ان في الوجود عالما مقدارا بغير العالم
الحسي لانتهاج عجزه ولا يخصص مدته ومن جهة تلك المدن جيلها وجاها وسما بذات
هذه جتان لكل سها الف لب لا يصح ما فيها من الخلاق ومن هذا السالم تكون الملائكة
والجن والانساطين واغلبان لكونها من قبيل المثل او انفس الناطقة المفارقة لظاهرها فيها
وبه تظهر الجبريات في صور مختلفة بالحسن والقبح والمطافة والكثافة وغير ذلك بحسب
استعداد السائل والفاعل وعليه يتوارى امر الحكماء الجسماني فان الذين انما الذي يصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان لا جع الخواص الظاهرة والباطنة فيلذ
ويتألم بالذات والاكمل الجسمانية وايضا يكون من الصور العلقية نورانية فيها نعيم السعداء
وظلمة فيها هذاب الاشقياء وكذا امر السموات وكثير من المبركات فان جميع ما يرى في المام
او يغفل في البقطة بل يشاهد في الارض وعند غلبة الحوق ونحو ذلك من الصور المتدارة
التي لا تصح لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا يحيرن الغريب وخواف الاماكن لا يمكن
من بعض الاولياء الجمع اخفته ببلده كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر
من بعض جدران البيت كخرج من بيت مسدود الابواب والكواف وانه احضر بعض الاشخاص
اولئك راغبين ذلك من مسافة بعيدة في زمان قرب الى غير ذلك والقائلون بهذا السالم منهم
من يدعي شوبه بالكشف والتجارب المصهية ونهمن من يفتخ ب ما يشاهد من تلك الصور الجبرية
في المراتب والبيت عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من السال لكونها ذات
مقدار ولا مرتبة في الاجزاء الدماغية لانتاع ارتسام الكبر في الصغير ولما كانت الدعوى مائية
والشبهة واضحة كاسي لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والتكلمين قال المقصد الحاشي
في الاهيات لا في المباحث المتطرفة بذات الله تعالى وتزهراته وصفاته وما يميز عليه وما لا يميز
وافعالها واسما فلها جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الامة على وجود
الواجب على تحقيق انذاته هل تختلف سائر النوات وطريق ثبوت الواجب عند الحكماء
لاش في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد منه على بهما يتبع
وجوده بنقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والانسلسل وهو محال او يشي الى الواجب وهو المطلوب
وعند المتكلمين انه ثبت حدوث العالم الاذلا في وجود حادث وكل حادث فبانه روه محدث
فاما ان يدور او ينسلس وهو محال واما ان يشي الى قديم لا يقتلر السبب اصلا وهو المراد بالواجب
وكلا الطرفين مبنى على انتاع وجود الممكن اولا حادث فلا موجود وعلى استعانة الدور
والانسلسل والتكوير للمام بقولوا يقدم شي من الممكن كان ثباته في الوجود والارادة عليهم
ما جوزه الحكماء من تصاقب الحوادث من غير بداية كالحركت ولا وضاع انشككية اما الاول فلهذا
مرفق مسئلة حدوث العالم واما الثاني فلان ذلك تام في المديدات دون العلل الموحدة التي لا بد من
وجودها مع وجود الملولك وهم يشهد له يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف
على انتاع الترجيح لا مرفق ان يقال لا بد ان يكون في الوجودات موجود لا يقتلر الى الغير
دفعه بمر والانسلسل ولا يعني لوليب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

٧ وفيه فصول التمسك الاول
في الذات وفيه مباحث المبحث الاول
في اثباته وفيه طريقان للتكلمين
والحكماء حاصلهما انه لا بد
لا وجودات الممكنة من موجود واجب
والحدثة من محد قد لا يستحال
الدور والانسلسل وقد تهرم الاستغناء
عن بطلان الترجيح لا مرفق
لا بد من موجود لا يقتلر الى الغير دفعا
للدور والانسلسل اذ من بطلان الدور
والانسلسل في وجوده الاول لوليبكن
في الوجودات واجب لزم وجود
الممكن من ذاته وفساد به بين الذي
بمجموع الممكنات انما اخذت بحسب
لا يتخرج منها واحد لا بد له الامكانها
من مستقل بالفاعلية وهو لا يميز ان
يكون نفسه اول لا جزء منها وهو ثابت
ولا بد من الاجزاء لانه كونه على نفسه
ولم له ولانه يعتبر الى بعض آخر
فلا ينقل ولا نكل جز فرض فعله
اول فحين كونه خارجا وهو واجب
تصالي لانه لا يجمع مع حركات
من حيلة فسايب وجوده ويقع
بعدمه ولاش من آحاد الجملة كذلك
لان كل واحد منها يحتاج الى آخر فلا
يوجب لغيره الا ان يميز في الحوادث
كلاهما لانه لا يميز في الواجب اذ لا يشك
في ثباته فان كانه على من خارج بطل
الاستدلال والافتان انتع قبل وجود
الامامات لزم الاتلاف وان امكن لزم
الترجح لا مرفق وفي استغناء هذه
لوجوده من بطلان الانسلسل نظر

لا يقتضي الوجوب واستناع المدم الاعلى تقدير بطلان التزجج بلا مرجع والالفاظ ان يكون
 المستثنى عن الغير وجود تارة وبعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والمدم لذاته ولا غيره
 بل بمجرد الالفاظ في كونهم من توهم محضة الاستدلال بحيث لا يقتصر الى ابطال الدور والتسلسل
 وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لتكثت بأسرها بمكة فليز وجود المكثات
 لذاتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستثما
 الى ممكن آخر الى نهاية وهو متى للتسلسل وان لا يجمع المكثات من حيث هي فلا بد من بيان
 ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وذلك احدا لعل ابطال التسلسل وبهذا
 ينظر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع المكثات اعني المأخوذ
 بحيث لا يخرج عنه واحدها يمكن بالمرئى الا في كل ممكن فله باخروا فاعلم مستقل اي مجموع
 جميع شرائط التثبوت فاعلم مجموع المكثات لا يجوز ان يكون نفسها وهو نفا هو ولا كل
 جزء منها والازم قوازة اطل المستثنى على معلول واحد مع زيم كون الشيء حله نفسه ولملح لا
 المستقل بطله المركب يجب ان يكون حله لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بطله اخرى
 بطل الاستقلال ولا بد من الاجراء منه اما اولافله يلزم كونه حله نفسه ولملح على مامر
 واما الثاني فلاه معلول لجزء آخر لان التدوير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستدل الى ممكن آخر
 فلا يكون مستقلا بلغا عليه واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بضا عليه ذلك
 المجموع فله ماول بذلك كونه اقدم وانما تأخر اقل احتياجا فلا يتبين شيء من الاجزاء
 لذات كونه كون المستقل فاعلم مجموع المكثات خارجا عنها والتسلسل من مجموع المكثات
 يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا قول الاداة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق
 الكلام فيه تقريره واضعنا وجوبا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع المكثات
 ممكن وكل ممكن حله بضا عليه وجوهه ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
 على مامر والله التي بها يجب وجود المجموع المركب من المكثات الصرفة لا يجوز ان يكون
 بعضها من جنسها لا كل بعض يفرض حله بغير هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود
 بالنظر الى مجرد وجوده فحين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب بحيث يتعين عليه ويتحقق الوجوب
 من الواجب والمكثات فان بعضها منه اعني الواجب بحيث يتعين عليه ويتحقق الوجوب
 بالنظر اليه وكذا كانت وجوب الوجود في قوة امتناع المدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع
 المكثات من فاعل مستقل يمنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء لتجميع كذا
 ولا خفاء فراجع هذا الى بعض ائلة ابطال التسلسل وورد كالمع ان ما بعد المعلول المحض
 لا الى نهاية كذا لعل يجب به وجود المجموع ومنع جميع الوجود الرابع ان الله تعالى له التامة للحدث
 المقارنة في ان حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن اللفه او عدمه عليها لو لم تكن واجبا
 او مستقلا على كونه المحال لانها لو كانت بمكة بتأثيرها لما ان يكون لها سعة من خارج فلا تكون
 تامة لا احتياجا لحدث الى تلك اللفه الخارجية ايضا وقدر فله تامة هب واما ان لا يكون لها
 حله من خارج وحيد ما ان يمنع وجودها قبل تلك الحادثة فلم لا اختلاف من الامتناع الذي
 الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بل زمان المدين ترجعا بلا مرجع وفيه نظر
 اما الاول فلان الظرف قد انعلق بوجود اللفه فلا سبيل لتقدير الامتناع زيم الاختلاف وان تعلق
 بالمتعلق بالامكان فلا يلزم على تقدير الامكان زيم التزجج بلا مرجع وقد سبق مثل ذلك في
 دفع ما توهم من امتناع الحوادث في الازن ثم امكده واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الازم
 خبرا به في اللفه التامة المشتملة على الواجب كذا في اللفه التامة التي هي تكون نفس الواجب لكن
 بالنظر الى وجود الحادثة (قال البحث الثاني ٢) قد سبق له لالة على وجود الصانع

بما ليس به
 لا كان الظاهر في نظر الكل هو طام
 الاجسام من الالفاظ والعصران
 مفرداتها هو بكانها شاع فيما بينهم
 الاستدلال بذاتها وصفا تها
 لا مكانها اوجدتها على وجود
 صانع قديم قادر حكيم وكثير كالم الله
 تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع
 البصيرة وواقع في التوسل لما في دقة
 الادلة الحكمية من قطع باب الشبهات
 واما ايضا باحتمال ان يكون ذلك
 الصانع غير الوجب تعالى اما شهادة
 الحديث به لا يكون الاغتيا مطلقا
 وهو المعنى بالواجب فيكون من
 اقساميات التي فلا يخلو استكراه
 عن التأخر الى البقية ولما الاستباق
 الذين انه لو كان مخلوقا خلقه
 اول بهذه الصفات فلا يذهب
 ذلك الى غير النهاية واما لان المفضو
 اذعي من لا يراه هذا العلم بوجوده
 الخلق والامر ومنه المبدأ واليد
 المنهى وقد اشير الى اعتراف الكل
 عند الاضطراب رتبها على انه
 ثبوت البرهان والافتناع من المشهور
 جرم على ما هو الاقنى بالمعالي

بالبراهين و ههنا نشر الى وجوه ايقاعية والى حكمونه من المشهورات التي لم يخالف
 فيها احد عن يستدعيه بذلك التجويد في ايات ما هو معظم المطالب العالمية
 بيان ذلك انه لا ينك احد في وجود عالم الاجسام من الاغلاك والنواكب والشمس
 والمرتكبات المنيبية والنسبية والحوية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صم
 الاستدلال بذواتها وصفاتها لانهما وحدها على وجود صانع قديم
 قادر حكيم باني اربعة طرق هي الشبهة فيما بين الجمهور واخر اليها في اكثر من ثمانين موضعا
 من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خالق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلان
 التي تجري في البحر مما ينفع الناس وما ازل الله من السماء من ماء فاما به الارض يعمودها
 وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسموات بين السماء والارض لا ين
 تقوم بمتناول وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والجموم
 مسطحات يلهم وكقوله تعالى في انفسهم وكقوله تعالى ان في خلق السموات والارض
 من غير هذين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
 الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الاغلاك والكواكب وحر كاتها
 واضحا بها والاحوال المتعلقة بها وبالاعمال الاسفل من طبقات العناصر وحر كاتها
 والاشكال العلوية والسفلية والحوال المتصلة والنباتات والحيتان سيما الانسان وما اودع به
 مما يشهد به على التشرع وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد
 والمحدث الى المحدث ضروري يهده الفطر **ان** فاعلها يجب والغراب على الوجه
 الاقصى الاصلي لا يكون الا قادرا حكيم **ان** قيل سبنا ذلك لكن لا يجوز ان يكون ذلك
 الصانع جوهر روحانيا من جهة الممكن دون الواجب تعالى وتقدس فاجاب من وجوه
 الاول انه يعلم يلدس والضمين ان الصانع مثل هذا لا يكون الاغنيا مطلقا بغيره بل كل شيء
 ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته يكون النبل من الاقاصيص والاستدلال بها
 بقوى الظن بحسب يقضي الى اليقين **ان** ان ذهن الماقل يتساقى الى ان هذا الصانع
 ان كان هو الواجب لخالق فذلك وان كان مخلوقا فخالقه اولي بان يكون قادرا حكما ولا يذهب
 ذلك الى غير النهاية اظهر بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى
 وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الاكثبات السامية تقوم بمفهوم **المتك**
 ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلال بتدبيره من لم يعرف بوجوده صانع يكون منه اللما
 واليه المنتهى وله الامر والتهي وكونه ملها الشكل عند انقطاع الرجاء من الضلوع مدكور
 في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذكر كبريا في القلائد وهو الله تعالى وكقوله تعالى
 ام من يجب المضطر اذا دعا وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض يقولون
 الله الى غير ذلك منها على انه مع توبه بالادلة القطعية والوجوه الاقاعية مشهور يعتف به
 الجمهور من المعتزلة والنبوة وغيرهم اما حسب الفطرة او بحسب التهدي اليه واجبة الاستدلال
 المتصلة على ما نقل عن الامراء انه قال ليرة تدل على الجبر وآثار الاقدام على المسير فهاهنا
 ابراج وارض ذات فيجاج الادل على الطيف الخبير وظللت الملاحة في وجود الصانع لا يمتني انه
 لاصانع العالم ولا يمتني انه ليس بموجود ولا يمتني انه مبدع بل واسطة بل يمتني انه مبدع بلجج التفاسلات
 من الوجود والعدم والوجد والكنة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يوصف بشيء منها
 فلا حال لموجود ولا واحد ولا واجب مائة في التنزيه ولا علة في هذا بين البطلان **قال** البحث
 الثالث **ان** الحق ان الرابع تعالى يخالف المركبات في الذات والمفارقة لا هو غلا وماذا كل

ذات الواجب تخالف ذات
 الممكنات والا لكان امتزازه
 بخصوصيته وحسبنا فالوجوب
 اما القائل بالوجوب الممكنات ومع
 الخصوصية فيلزم امكان الواجب
 فتركبه وقيل بل تعالى لها وتتر بالوجوب
 واحدة وكالعلم والقديم او بالاكهة
 الموجبة لا ريبه بل حاصر من ادلة
 لا شتر في الوجود وربها انها المتعبد
 اقتصاده هو الذات الصادق على
 الذات لا ياتل الذات لان وقوعه
 عليها وفوق لازم لانها كاسر
 في الوجود

عن الآخر خصوصية قتل الجواب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك
النكاح فيه والذات مع الخصوصية فيلزم التركيب الثاني فلو جوب الذاتي ثم شارك ذاته ذات
الملكيات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه وقوم به غيره صادق على الكل صدق
بالعارض على المخصوص كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقبة بشرط ان
في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقصور فالذات المذكورة في اشتراك الوجود
من جهة الخصبة الى الواجب والممكن ومن جهة التركيب بالاشتراك مع الفرد في الخصوصية ومن جهة
المقابل لا تنفي الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل
الذوات وتشاركها في الحقيقة كما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر
الذوات وانما تماثلها في الاربعة هي الوجود الواجب الذي قد يبرهنه بالوجوب
والجزئية والعلية والتم والقدرة الكاملة او بمقالة خاصة تسمى بالاكتفاء هي الوجبة لهذه الاربعة تمسك
بالوجود المذكورة فلو لم يخلط من رباب اشتباه العارض بالعرض فان قيل فكيف يلزم التمكن
المتماثلين يقال وجود الواجب والممكن تركيب الواجب قلنا لان التصف بالوجوب والمقتضى
لوجوده هو المصلحة المتخالفة لاسرار الماهيات والوجود زايد عليها (قال المصنف الرابع ٢) قد يعمل
من مطالب هذا الباب ان الصالح لئلا يبدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود
لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود اشتغال عدمه لئلا يبدى وبعض المتكلمين لما اقتصر
في البيان على ان هذا الصالح صالما من غير بيان كونه واجبا او ممكنا انظر الى اثبات كونه
ازليا بديهي الاول بانه لو كان حادثا لكان محدثا وينسلسل بالنسبة الى الابد لا على ان المؤثر
في وجوده العالم هو الله تعالى من غير واسطة والحق بان التقديم يمتنع عليه لعدم كونه واجبا
او متناهيا اليه بطريق الانقياض لان الصانع لا يطرأ على الاختيار يكون مسبوقا بعدم
وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في الترتيبات ٨) ان سلب ما لا يليق بالواجب منه
وفيه مباحث الاول في ان اكثر هذه بحسب الاجزاء بتركيب من جزمين او اكثر وبحسب
الجزئات بان يكون الموجود واجبا او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج
الى الجزء الذي هو غيره وكل يحتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا تكون كافية
في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلاها خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا
الواجب وسنجد له اولاً فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج
احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم إمكان الواجب او لا فلا يثبت بينهما حقيقة واحدة
كالمرحوض يجب الانفصال واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان
الوجود مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز لا شاع لا ثنائية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به
الاشتراك ضرورة فيلزم تركيب كل من الواجبين عليه الاشتراك وعليه التمايز وهو محال
لاشغال هذا التمايز لو كان الواجب المشترك مقبوضا وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك
في العارض مع التمايز بخصوصية الواجب التركيب لا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته
لذ لو كان عارضا لكان ممكنا متلا بانه اذا قلنا بغيرها لم يكن ذاتيا واذا قلنا بغيرها يلزم
تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على الملول بالوجود والوجوب واذا كان الواجب
نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في السابغة والماهية مع الخصوصية مركبة
قطعة استأن قيل لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض لانها تكون معلقة بالماهية
او ما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذا الواجب حادثة لا يكون بدون ذات
الخصوصية فلو لم يمتنع فصل الجزء الاحتياج الى التعلق بالوجود وهذا يصح ان يحصل دلالة مستفلا

٣ ما كان الواجب ما يتبع عدمه
ليتم بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا
ابداً والمتكلمون لما اقتصر ابيانهم
على اثبات صانع العالم انفقوا
الى اثبات ذلك فلا زلة لبطلان
السلسل والمسمى من النكاح بشدة
التقديم والابدية للمسمى من استلزام
للتقدم اشتغال لعدمه

٨ وفيه مباحث المبحث الاول في
التوحيد الواجب لاكثره فيه اجراء
لان المركب ممكن ولا فسادا لوجوه
الاول لو وجد واجبا والوجوب
نفس السابغة والامكان لا يمكن تماثل
اماهية فيتقدم على نفسه ضرورة
تقدم السابغة بالوجوب واماهية
فلا يكون ذاتيا لكان تمايزها عين
وهو ثبوت التركيب الواجب الثاني
لوتقدم الواجب فانين الذي به
الاستيلاء اما نفس الماهية الواجبة
او بها وبلازمه فلا تعدلوا بتفصيل
فلا وجوب الثالث لو تعدد فالوجوب
والثمين لثباته كما كسك مما يلزم
الوجوب لثباته وهو محال لثباته
بالوجوب وهو امكان وان لم يكن
كان الوجوب اثنين فيكونا والممكن
او كلاهما بالذات فلا تعدلوا بتفصيل
هلا وجوب

بأن يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتناع أن كان نفس التامة الواجبة او متلا بها
 أو لا لزوما فلا تعدد وان كان متلا باسم متفصل فلا يوجب لذات لامتناع احتياج الواجب
 في تعيينه إلى امر متفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب أكثر من واحد
 فكان لكل منهما تعيين وهوية ضرورة وحقيقة أما أن يكون بين الواجب والتعيين لزوم أولا
 فلا يمكن بل جازا امتكا لهما لزوم جواز الواجب بدون التعيين وهو محال لأن كل موجود متعين
 اوجزوا التعيين بدون الواجب وهو يشاقق كون الواجب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب متمكنا
 حيث تعيينه بلا وجوب وان كان بين الواجب والتعيين لزوم فان كان الواجب لتعيينه لم يقدم الواجب
 على نفسه ضرورة تقدم الملة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الواجب
 الذاتي بلا تعيين ان جعل التعيين ذاتيا وان كان التعيين بالوجوب او كلاهما بالذات لزوم خلاف المفروض
 وهو تعدد الواجب لان التعيين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بذاته وان كان التعيين
 والوجوب باسم متفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الواجب والتعيين
 بل في أحدهما إلى امر متفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروع في طرق التكليف فثما انها
 لوجودها كالأمر وتصفان بالحقلة تصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
 فإذا اقتصد إلى إيجاد مقصور من كركة جسم معين في زمان معين فوقعه لهما ان يكون بهما
 فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما باليجاد وقدم سبق في بحث الملة
 امتناع ذلك وأما ان يكون بأحدهما فيلزم الترجيح بالامسرح لان مقتضى القادارية ذات الآله
 والمقدورية إمكان التمكن فتنسب الممكنات إلى الآلهة المفروضين على السوية من غير رجحان
 لا يقال يجوز ان يقع مثل هذا المقدور لزوم المسألة أو يقع بهما جميعا لا يكتل منهما لزم الحاصل
 لا يمكن الأول باطل للزوم تجزئهما ولكن المانع عن وقوعه بأحدهما ليس الاوقوع به الآخر فيلزم
 من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وهذا الثاني لا يلتزمه استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
 الوجه الثاني له لو وجد كالأمر تصفات الالهية فإذا اراد أحدهما امر كركة جسم مثلا
 فأما ان يتمكن الآخر من ارادة منه أولا وكلاهما محال اما الأول فلهذا لو فرض تحقق ارادة
 بذلك الشئ فلما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين أو لا يقع مرادهما
 منهما وهو محال لاستلزامه تجزئ الآلهة للموصوفين بكما في القدرة على ما هو المفروض
 واستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المثل منهما كركة جسم وسكونه في زمان
 معين أو يقع مرادهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بالامر جميع وتجزئ من فرض
 قادر بحيث لم يقع مراده وأما الثاني فلا يلتزمه تجزئ الآخر حيث لم يقدّر على ما هو ممكن
 في نفسه اعني ارادة الضميمة والمقدورات كلها بهذه سوى هذه فلهذا يمنع ويقتل لانهم
 أحدهما الآخر وارادة ضدها ارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها تجزئا وذلك ان الممكن
 في نفسه ربما يصير تنصبا بحسب شرط تكون الجسم في هذا الموضع حال الكون في حيز آخر
 والجواب ان الممكن في ذاته يمكن على كل حال ضرورة تناقض الاعتقاد والتمنع فبما ذكرتم من تغيير
 الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذلكهما بتمنع اجتماع الارادتين
 وهو لا ينافي إمكان كل منهما تعيينه انزاد الله الالعالم من وجود الآلهة فان قيل كل منهما
 عالم بوجوده المضاعف والفاصل فأكادها المصلحة في أحد الضدين امتنع ارادة الآخر فثما لو سلم
 كون الارادة تابعة للمصلحة فنرض الكلام فيما ذاستوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
 ما ذكرتم لازم في الواحد اذا وجد المقدور فله لا يلقى قادرا عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود
 فيلزم ان لا يصلح للالهية قلنا عدم القدرة بذاته على تنفيذ القدرة ليس بجرا بل كالقدرة بخلاف

بأن يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتناع أن كان نفس التامة الواجبة او متلا بها

فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب أكثر من واحد فكان لكل منهما تعيين وهوية ضرورة وحقيقة أما أن يكون بين الواجب والتعيين لزوم أولا فلا يمكن بل جازا امتكا لهما لزوم جواز الواجب بدون التعيين وهو محال لأن كل موجود متعين اوجزوا التعيين بدون الواجب وهو يشاقق كون الواجب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب متمكنا حيث تعيينه بلا وجوب وان كان بين الواجب والتعيين لزوم فان كان الواجب لتعيينه لم يقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم الملة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الواجب الذاتي بلا تعيين ان جعل التعيين ذاتيا وان كان التعيين بالوجوب او كلاهما بالذات لزوم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعيين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بذاته وان كان التعيين والوجوب باسم متفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الواجب والتعيين بل في أحدهما إلى امر متفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروع في طرق التكليف فثما انها لوجودها كالأمر وتصفان بالحقلة تصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فإذا اقتصد إلى إيجاد مقصور من كركة جسم معين في زمان معين فوقعه لهما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما باليجاد وقدم سبق في بحث الملة امتناع ذلك وأما ان يكون بأحدهما فيلزم الترجيح بالامسرح لان مقتضى القادارية ذات الآله والمقدورية إمكان التمكن فتنسب الممكنات إلى الآلهة المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان يقع مثل هذا المقدور لزوم المسألة أو يقع بهما جميعا لا يكتل منهما لزم الحاصل لا يمكن الأول باطل للزوم تجزئهما ولكن المانع عن وقوعه بأحدهما ليس الاوقوع به الآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وهذا الثاني لا يلتزمه استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الثاني له لو وجد كالأمر تصفات الالهية فإذا اراد أحدهما امر كركة جسم مثلا فأما ان يتمكن الآخر من ارادة منه أولا وكلاهما محال اما الأول فلهذا لو فرض تحقق ارادة بذلك الشئ فلما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين أو لا يقع مرادهما منهما وهو محال لاستلزامه تجزئ الآلهة للموصوفين بكما في القدرة على ما هو المفروض واستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المثل منهما كركة جسم وسكونه في زمان معين أو يقع مرادهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بالامر جميع وتجزئ من فرض قادر بحيث لم يقع مراده وأما الثاني فلا يلتزمه تجزئ الآخر حيث لم يقدّر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضميمة والمقدورات كلها بهذه سوى هذه فلهذا يمنع ويقتل لانهم أحدهما الآخر وارادة ضدها ارادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها تجزئا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير تنصبا بحسب شرط تكون الجسم في هذا الموضع حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته يمكن على كل حال ضرورة تناقض الاعتقاد والتمنع فبما ذكرتم من تغيير الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذلكهما بتمنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي إمكان كل منهما تعيينه انزاد الله الالعالم من وجود الآلهة فان قيل كل منهما عالم بوجوده المضاعف والفاصل فأكادها المصلحة في أحد الضدين امتنع ارادة الآخر فثما لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة فنرض الكلام فيما ذاستوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا وجد المقدور فله لا يلقى قادرا عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالهية قلنا عدم القدرة بذاته على تنفيذ القدرة ليس بجرا بل كالقدرة بخلاف

عدم القدرة بناء على سد اضطرار بقى القدرة عليه فانه مجرد تبصير الغير اليه وهذا البرهان يسمى
 برهان التام واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه قد
 بالقصد عدم التكون فقدره انه لو تعدد الاكلم يتكون السما والارض لان تكونهما اما مجموع
 اقدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاكلم ان يكون القدرة
 واما الاخران فلسفي وان ارد بالقصد المخرج هما عايد من انظام فقدره انه لو تعدد الاكلم
 لكان بينهما التنازع واغالب وغير من صنع كل من صنع الاخر يحكم للزوم المعادى فلم يحصل بين
 اجزاء العالم هذا الاتساق الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويقتل الانظام الذي
 يفسد الاتواء وترتب الامور الواجبة المتساوية لوجود الهان فان انقضا على إيجاد كل مقدور وزم
 التوارد وان اختلفت ازم مقاصد المتانع اثنى مجردا وعجز احد معاصر اترجم بل اخر جميع الوجه
 السامع له تعدد الاكلم فلهذا لا يجوز ان يكون من اوزم الاكلمية ضريبة فاشتركا كما بل من المواضع
 فيصور مقارقتها فتزعم الانبياء فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال والوجه الثاني ان الواحد كاف
 ولادليل على الثاني فيجب نفيه والزم فيها لان لاخصى مثل كون كل موجود يصوره اليوم
 غير الذي كان باليس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الاذن ولادليل حينئذ يجب بان
 المراد ان ما لا دليل كما عايد يجب عليه نفيه ونساعيل على وجوده في الاذن وقدي يجب
 بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد علم عليه السبل فيما لا يزال
 وان لم يكن في الاذن خلاف الشرك فله لو كان عليه دليل فاما انى وهو بطلان لا يلزم
 انفساره الى المؤثر بل لا يمكن عند المتكلمين واما حات وهو لا يستدعى مؤثرا ثانيا ولا يخفى
 ضمه بل ضعف هذا لما خذ الوجه التاسع له لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد
 لم ينصرف الى عدد واللازم باطل لما سبق من الأدلة على تساهل كل ما دخل تحت الوجود وقد
 سبق ضعف الوجه العاشر ان بعض الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
 على الوحدة فلهذا فيصور التسك باذلة السمية كاجاع الاثراء على الدعوة الى التوحيد ونفى
 الشرك وكماصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان تعدد يستلزم الامكان
 لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن المتكلم ثبات
 اثبات البتة والرسالة ليس بشئ لادفائه اعتناء الوجوب الوحدة لاستلزام معرفة معرفتها
 فضلا عن التوقف ومنها القطع عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال تعالى ٢٠) حقيقة
 التوحيد اعتقاد عدم الشرك في الالهية وعواصمها واتراح لاهل الاسلام في ان تدبر
 العالم وخلق الاجسام واستحقاق المبادى وقدم ما يقوم بغضه كلهم من خواص ونفى التمدد على
 عدم المسبوبة بالعلم واما معنى عدم المسبوبة بما ردها ونفى الالهية وجوب الوجود فمعنى
 انما تقول بالصفات القديمة دون الذات ومع ذلك لا يخلل الصفه غير الذات والمعرفة لا يتناولون
 يخلق المبادى لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم فو يرضهم تدبير طرطن حوادث
 العالم وهو التدبير والاشيطان على خلاف حقيقة الله تعالى وان كان باقداره وتكليفه
 منتطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بدم القول وبما ردها لنفوس وبعض الاجسام
 وفوق بعض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك ترجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
 الاخر والمعرفة اليه فنون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على
 نفي تعدد الواجب والحق القديم والوجود لغيرهم واما المشركون فهم لا ينفون القائلون بان
 العالم اكلين قويا هو مبدأ المخلوقات ونظف هو مبدأ السموات منهم الجيوس انما يقولون بان مبدأ المخلوقات
 هو يزدان ومبدأ السموات هو امرن وانما ينفون ان امرن ايضا قديم لو احداث يزدان وشبهتهم

٣ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقسم
 الصفات وإيجاد الحيوان لافعاله وان
 قمع لفظ الخلق وانفج منه تفويض
 امر السموات والارض الى الشيطان
 واما القول بقسم القول وبما ردها
 لنفوس والاجسام وقدم الافلاك
 وتدبيرها لعالم العناصر فغضب هائل
 والمشركون وقفا هم الشوية
 القائلون بمبدأين نور وظلمة والخصوس
 القائلون بتفويض السموات حتى
 الاجسام المنيشة الى امرن من وان
 جعل متولدا من يزدان ومبدأ
 الاصنام كما وصلت توهمه
 والقائلون بلولد سبحانه الله عما

له لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لم يكن كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
 للزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشر من غلب شره ومنع استحالة الازم ان اريد
 خلق الخير وشأن الشر في الجملة غلبة الامر له لا يصلح الحلاق الشره لظهوره فبين غلب
 شره وعروضه بان الخير لم يقدر على دفع الشره والشرور فما جز وان قدر ولم يفعل
 فشرير وان جعل اية ذمها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح المحقة على زعم المعتزلة في خلقه ليس
 وشره واقدره وتمكينه من الاغواء فقلل نفس خلق الشرور والتسايح ايضا كذلك فلا يكون
 شررا وستعسا ومنهم هبة الملائكة وهبة الكواكب وهبة الاصنام اما الملائكة والكواكب
 فيمكن انهم اعتقدوا كونها قوة في عالم العناصر مدبرة لامور قدسية بلزما من شفاعة العباد
 عند الله تعالى مقربة اليهم اياهم تعالى واما الاصنام فلا يخفى ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا
 من ذلك قال الامام ربيعة الله فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارباب تدبر امورهم
 وتفتي باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر هذا العالم فزعموا
 كلامها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلعات القوية الآثار
 لا توجد الاحياتا من ازمة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلعا مطلوبا خاصا
 يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من
 الصورة وكذا الملائكة فانحدوا صورا بانقوا في تحسنيها وتزيينها وجعلوها لذلك الخالص
 لمامات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تماثلا على صورته وعظمته تشمسا الى الله تعالى
 وتوسلا ويؤمن اليهود القائلون بان من انا الله لما احب الله تعالى بدموته وكان يقر التورية
 من ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد لابلا وورد في الانجيل
 ذكرهما بافظ الاب والابن والجواب انه ان صح القول من غير تحريف غنى الآية رويصة
 وكونه المبدأ والمرجع ومعنى النبوة اتوجه الى جاب الحق من جعلها بكنية كاي السبيل او قصد
 التشریف والكرامة ولهذا خل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني ساعد
 الى ابني وايمكم واكهي واهكم وبالجمله فني الذرعة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق
 السادة شرعا وما امروا بالعبادة الله تعالى واحدا لاله الاله سبحانه عما يشركون (قال)
 انبئت الثاني في الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
 ووجودية هي الهول والصورة والجواهر القادرة ومقدارية هي الاقسام وكل مركب
 محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل
 يقوم له لا معنى له سوى ذلك والجوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغنى عن المحل او ما عليه اذا
 وجدت كانت في موضوع فتكون وجوده ذاتا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان
 وجهته لان المكان اسم للسطح الباطن من الحادى التماس للسطح الظاهر من القوى
 او الفراغ الذي يشمله الجسم والجهة اسم انتهى ماخذ الاشارة ومفصل التحريك فلا يكونان
 الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك ولله كمالين خصوص القدماء منهم في هذه
 التزيينات صكك آخر في الجوهرية والعرضية ان الجواهر اسم لما يدرك منه الشيء والعرض لما
 يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كان جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل جوهر
 قائم بقية وكل قائم بالغير عرض الانا لسطح الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة مادركنا
 بدلالة القوة فقال فلان يجري على جوهره التشریف الى امه وهذا التوب جوهرى اي يحكم
 الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزيل وعرض فلان امرى معنى لاقراره ولايدوم
 ومنه العارض العصب ومن ههنا لا يجمعون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى امر ايضا
 وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متغير بطبيعته

الجهت الثاني انه تعالى ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض
 ولا في مكان وجهته فالحكمة لان
 الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى
 محله والجوهر وجوده زائد على
 ماهيته والمكان والجهة من خواص
 الجسم ولتكون لان الجوهر بغير
 لغة عما هو اصل الشيء والعرض
 مما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه
 والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق
 ومتغير باضرورة ومتصف ببعض
 الاعداد والاسكال لمخصص فخرج
 ولو كان الواجب متغيرا لم يقدم
 الحادث اعنى الخير ولم يكن
 الواجب وجوب المحسنان لان
 المتغير محتاج الى الخير دون العكس
 وتلك اما في كبر فبعضها لا ينبغي
 مع لزوم استدخال واما في البعض
 بمخصص فيحتاج الى اقليم التزيين
 بلا مرجع

والواجب ليس كذلك لما يأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فلما ان يتصف بجميع صفات
 الاجسام فلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم
 انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمنع خلو الجسم عنهما واما ان
 يتصف بالعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لخصص ويلزم
 التزج بلا مرجع ان كان لاختصاص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تنامي
 الابداء فيكون متكللا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحيث ان امكن
 على جبع الاشكال وهو محال لو على البعض دون البعض لخصص فيلزم الاحتياج اولا
 لخصص فيلزم التزج بلا مرجع لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون
 اعتدائها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واعتدائها صفات نقص ينزعه عنها
 لذاته بخلاف الاعتداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الإقدام وفي نفق
 الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب مغيرا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع التغير بدون
 واللام يلزم لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا
 اليه ضرورة احتياج الى التغير يمكن فيلزم امكان الواجب ولمكان المكان مستغنى عنه لا مكان
 الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاول فيكون واجبا والمفروض
 ان الواجب هو المتكفل لا المكان وبقي الوجهين على ان الحيز موجود لا موقوف على المكان لو كان
 الواجب في حيز وجهته فلما ان يكون في جبع الاحياز والجهات فيلزم تدخل المغيرات
 ومخالفة الواجب بالابتنى كالقائليات واما ان يكون في البعض دون البعض فان سكان
 لخصص لزم الاحتياج والالزام التزج بلا مرجع (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم
 يجري الموجود مخالف للعرف واللغة ولا اشتهر من الاصطلاحات لتسكن اطلاق
 الجوهر بمعنى الوجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين
 الحكماء فمن هنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن
 كرام ان الله تعالى احسن الناس احسن الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يبتدأ على ذلك
 ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الوجود اما بما قدمه اذن الشارح واما عقلا فلا يسهل
 لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه التصاريح انه جوهر واحد ذلك العالم
 على ما سمي واما القائلون بحقيقة الجمعية والحيز والجهة فقد بنوا مدعيتهم على قضايها وهيبة
 كاذبة تستلزمها وهي ظواهر آتت واصابت بتعريفها اما الاول فمقولهم كل موجود فهو اما جسم
 او طاق في جسم والواجب يمنع ان يكون حاكيا في الجسم لانتفاء احتياجه فحين كونه جسما
 وقولهم كل موجود اما مغير او حال في المغيرين يعني كونه مغيرا لما مر وقولهم الواجب
 لما اتصل بالنام اما ما انفصل عنه وكذا ما كان في جهة منه وقولهم الواجب اما داخل في العالم
 فيكون مغيرا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويعدون في صحة هذه التفصلات وقام انفصالها
 للضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيزها من الشيء ونقيضه او الماوى لنقصه واطبق اكثر
 العقلاء على خلافها وعلى ان الوجود اما جسم او جمعاتى او ليس بجسم ولا جمعاتى وكذا
 باقى التنسيقات المذكورة والجزم بالانحصار في الفهمين الماهوي من الاجسام الكاذبة الوهم ودعوى
 الضرورة مبني على الفناء والتكثرة او على ان الوهيمات كثيرا عاتنته بالاوليات واما الثاني
 فمقولهم لما لم يجرى ذلك (فهل ينظرون الان يا نبيهم الله الرحمن على العرش استوى) اليه يصعد الكلام
 الطيب (ووبق وجه ربك) بده فوق يد يدهم (وتصنع على مني) تخلف يدي (والصالحون مطوبون
 بيبه) باسمرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وقوله عليه السلام للجارية تفرسدا

٤ منهم من اطلق الجسم بمعنى الوجود
 واليظهر بمعنى القائم بنفسه واطلق
 الملح شرطا واحتياطا ومنهم المجسمة
 القائلون به جسم على صورة غاب
 امرد او شبح اشبهت او سبكه يضاه
 يتلاد والنسبة القائلون بانه
 في جهة العلو وفوق العرش مجلسه
 او خارجا يحد مناه او غير متناه فكيف
 بان كل موجود جسم او جمعاتى
 او مغير او حال فيه ومتصل بالنام
 او منفصل ودخل العالم او خارجه
 وبظواهر النصوص المنصورة
 بالجهت والجمعية والجواب ظاهرة

او عرض في جوهر اوصورة في مادة كاهوراي الحكماء اوصفة في موصوف كصفات المبررات
والانقسام الى النبريات في الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج تلك في الورق فثباتك
من خواص الاجسام ومنشأ الى الانقسام وبما الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل
فالمحل وجوب ذلك وحيدته في المحل بل في مكانه وقدم المحل بل وجوده لان ما يفتقر اليه الواجب
اول بان يكون واجبا وامام جواز وحيدته يكون ضياع المحل والحال يجب اختاره الى المحل فيلزم
اقلاب الشيء من الشيء محتاجا اليه هكذا في الامام رحمه الله ثم اعرض بانه على التفسير الاول لا يلزم
الاختار بلوزان في وجوب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او وجب ذاته المحل والحلول جميعا
ووجوب القوانين والاكرا عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التفسير الثاني لا يلزم الاقلاب
لان الانقسام الى المحل في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين محل في المجر المعين مع عدم احتياجه
في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنى بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه
ولاشي من الشيء بالذات كذلك والاى وان لم يكن مستغنى بالذات لم يكن مكانه وقدم المحل وهو ظاهر
واعرض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بلذات الجسم مكانه وقدم المحل لجواز ان يكون
كل من الشيء والاحتياج عارضا بمس امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم الانكشاف لان الواجب مستغنى بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات
وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لم يكن مكانه والاضاع معلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي
لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في النيران لم يكن صفة
بما وجب نفيه عن الواجب وان كان لم يكن الواجب مستتبلا بغير وهو باطل وفقا لاربع
انه لو حل في شيء لم يغيره لان المقول من الحلول يتفق في الغلاء هو حصول العرض في المجر
ثانيا حصول الجوهر واما صفات الباري من وجب فاعلم انه لا يتوكلون بها ولا يتكلمون
لا يقولون بكونها اعرضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص من القاع
الخامس انه لو حل في جسم على ما يتم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام اولى
جزئه فيكون امرا لا يشوبه ولا يخلو بل بالضرورة لا اعتراض السادس لو حل في جسم والاجسام
عنا فلهذا في الجواهر الفرة المتفتة الحففة على ما بين جلاز حلوله في اقر الاجسام وارادها
فلا يحصل الجزم بمسح حلوله في مثل البوسنة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول) يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذلك على الصفات بل اولى لانصفالة
انتمال الصفة من الذات والاحتقالات التي تذهب اليها اوامم الحق اثنين في هذا الاصل ثمانية
حلول ذات الواجب اوصفته في عين الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى
ومنهم مشيكون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عنهم بالاب والابن وروح القدس هي ما
يقولون انما روحا قدسيا ويتوكل بالجواهر الثمانية بنسبه وبالاقدام الصفة وجعل الواحد ثلثة
جهات او على ان الصفات نفس الذات واقصا صهر على العلم والحياة دون المقدس فغيرها
جهات لا أخرى وكانهم يعملون التدبر واجبة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم قالوا
ان الكلمة وهي اقنوم العلم تتحد بمسح السمع وتدرجت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملاكية ويطريق الاشراق كالاشراق الشمس من كوة على بلور عند التسلوبية
ويطريق الاقلاب كالخمر المخلوط بما يجب صار الاله هو السمع عند التسلوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت
بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقبل تركيب اللاهوت والناسوت كالتنس مع
البدن وقبل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه شوارق الملائكة وتارة قد فقه
اللاهوت والافان الى غير ذلك من الهذيان واما المتقنون الى الاسلام فذهب بعض غلاة

والا الاتحاد يحكي عن النصارى في حق
عيسى عليه السلام وعن بعض
الصفاء في حق اتهم ومن بعض
التصوفة في حق كليمهم واما ما يدعي
بعضهم من ارتضاع الكثرة عند الفناء
في توحيد الله لا تفرق في الوجود اصلا
فبعض آخر

الشبهة المتأملون بأنه لا يمنع ظهوره في حق الجسماني كغيره في صورة حقيقة النكبي
 وبكيفية الجني والباطن في صورة الانساني ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكائين
 واول الناس بذلك على رضى الله عنه واولاده المتصورون الذين هم البعيرة والعل في الكائنات
 العلية العلمية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاجمال ما هو فوق الطاعة البشرية ومنهم بعض
 المتصورة لقائلون بان السالك اذا امن في السلوك واخضع معظم طبع الوصول فربما يحل الله فيه تعالى
 ويقول المتأملون علوا كبيرا كما تساقط البحر بحيث لا تبارز اوتخذه بعينه لا يتبين ولا تغاير وصح
 ان يقول هو ما واثقوا هو حيث نفع الامر والنهي ويظهر من الغريب والهابيب ما لا تصور من البشر
 وفاد زرين حتى من البيان بوجهنا منه بان آخر ان يوهن بالحلول والاضداد وليس له
 في شيء الا ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الحق في الحقيقة تنرق في بصير التوحيد والعرفان بحيث
 تفصل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفته وموجب من كل مساواة ولا يرى في الوجود الا الله تعالى
 وهذا الذي يجهونه القائل في التوحيد والله يستمر في الحديث الا لهي ان العبد لا يزال يتقرب الى الواحد
 حتى احبه فاذا احبته كت محبة الذي به يجمع ويصير الذي به يصير وحيث يتقرب بالقدرة
 عنه هبيلات تشر بالحلول والاضداد لتقصير العبدية عن بيان تلك الحال وتبذر
 الكثرة عنها بالمفصل ونحن على سبيل الحق نفقر من غير التوحيد بقدر الايمان
 ونستفيد بان طريق الحقيقة فيه الصياد ون البرهان وانه الموفق والناهي ان الواجب
 هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثر في الاصل في الكثرة في الاضافات والصفات التي
 هي بمنزلة الحيلاب والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على التظاهر لا بطريق الحقيقة
 ويتكرر في لواط لا بطريق الانقسام فالحلول ههنا لا اتحاد علم لا يتبين والتعريف وكلهم
 في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشارنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن
 من مضل الله فله من هاد (قال المجت الرابع ٢) الجمهور ان الواجب بمنع ان يصف
 بالحد ان الوجود بعد عدم خلافا للكرامية واما التصانيف بالسلوب والاضافات الخاصة
 بعد ما لم تكن ككونه غير ان في الماهية والذات والموالد وبالصفات الحقيقية لا تتغير انتقلت
 ككونه مالا بهذا الحادث وقادرا على غيره فبما وكذا الاحوال المتصورة بعد ما لم تكن كالماهيات
 المتصورة فيجهد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما ينبغي تحقيق ذلك وبهذا قد قع
 ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا
 يتركون عنه اما السامعة فلا نزيد اذا وجد سكان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان
 وخالقه مالا بأنه موجود يصير الصورته مامعا لصونه امره بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك
 واما المعتبرة فتقولهم بحدوث الماهية والكرامية لما راد وجوده واولده والسامعة والبصري
 يذهبون من الاسوات والالوان وكذا يبعد في الصلوات بحدوث المعلومات عند ابي الحسين
 البصري واما الانساق فتقولهم بحدوثها تعالى إضافة الى ما حدثت في الماهية ثم الماهية ثم البعدية
 وهم لا يتناولون بوجود كل اضافة حتى يلزم انتصاف بوجودات حادثه على ما هو المتنازع
 وهذه الشبهة هي البعدية في تمسك الميزان فلا تكون واردة في محل النزاع وقد تمسك بان الماهية
 لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيتم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه
 غير مسبوق بالعدم وهو عديم لا يصلح جرا لغيره ويتوابع منع الحصر لجواز ان يكون الماهية
 الصفة القديمة الخالصة للماهية الصفة الجديدة على ان يكونا من صفاتين متشابهتين في مفهوم
 الوصفية ولو لم يجر ميزان كون القديم شرطا لاولد واما ما ذكره من ان النور هو جود الله انه لجواز
 انتصاف بالحدوث لجواز القصص عليه وهو مطلق الاجماع ويعد الميزان ذلك الحادث ان كان من صفات

في انتصاف بالحدوث بمعنى
 الموجود بعد عدم خلافا للكرامية
 واما الانتصاف بماله تعلقات حادثه
 او بجهده من السلوب والاضافات
 والا حوال فليس من المتنازع
 ولا يصلح تمسكهم والاستدلال
 بان الماهية الانتصاف هو مطلق
 الصفة لا بغيره بالعدم كونه عديم
 فسد لجواز ان يكون الماهية حقيقة
 الصفة القديمة او بكون القديم شرطا
 لاولد وب ما ذكرنا وجوه الاول
 الاجماع على ان ما يصح عليه ان كان
 صفة كمال لغيره والماهية انتصافه
 التي انا انتصاف بالحدوث غير وهو
 هذه محال السالك انه لو لم يزل
 في الاول لاستحالة الانتصاف
 يستلزم جواز وجود الحادث في الاول
 لا انتصاف الانتصاف بشئ بدونه
 الزايع انه لو جاز لم يصب عليه خلقه
 عن الحديث انتصافه قبل خلقه
 الحادث بصد الحادث زواله وبما يلزم
 احداث ما لم يستصنف الاول
 بأنه يجوز ان تكون الحوادث كالات
 متلاحقة مشروطة ابتداء الكل
 بانتضاء الآخر وحده فظهر والثاني
 بان الله بمعنى تبدل في الصفات
 من غير تأثير الغير نفس المتنازع
 والثالث بان اللازم ان يزل الجواز
 والاصل جواز الازلية والاربع بمنع
 مقد مات الملازمة من

الكمال كان مخلوقا مع جواز الانصاف به قصدا بالاتفاق وقد خلاصته قبل حدوثه وان لم يكن
 من صفات الكمال امتنع انصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون
 صفة كمال واعترض بالانضمام ان المخلوق من صفة الكمال لا يتحقق وانما يكون لو لم يكن حال المخلوق
 متصفا بكمال يكون زواؤه شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك ان ينصف دائما بوجوب كمال تنافس
 افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بوقوع السابق على ما ذكره الحكماء
 في حركات الافلاك فخلقوا من كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كماله غير
 متناهية فلا يكون قصدا واجيب بان المقدمة ايجابية بل ضرورة والسند مدفوع به ان كان
 كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في شخص فرد وبل الواجب على ما ذكرتم
 لا يتخلو من الحوادث فيكون حادثا ضرورة وبه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
 الحوادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العدم عند الحكماء ان الانصاف بالحدث نفس
 وهو على الله تعالى محال واعترض به ان اريد بالتبعية مجرد الانصاف ل من حال الحال فلكل كبرى
 نفس التشايع وان اريد تغير في الواجبة اثارا وتغيرا في القدر فالصغرى ممنوعة لجواز
 ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كماله
 يتلافى الافراد مشروطا ابتداء مكل بالتهام الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث
 هو لو انصاف بالحوادث لزم جواز ازالة الحوادث بوصف الحوادث وهو يطل ضرورة ان الحوادث
 ماله اول والازل مالا وله وجه الزوم انه يجوز انصافه بذلك الحادث في الازل اقل امتنع
 لاستقلال انقلابه الى الجواز وجواز الانصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء
 في الازل يلزم جواز وجود الحوادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحصالة الانقلاب جواز
 الانصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يتلزم الا ازالة جواز الحوادث
 لا جواز الانصاف في الازل على ان يكون قيدا للانصاف يلزم جواز ازالة الحوادث ولا خفاء
 في ان الحاصل جواز ازالة الحوادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لازلية جواز بمعنى ان يمكن
 في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لا يبيح العلم متحقق في الازل بخلاف
 قابليته لايجاد الصالح في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل وبني
 الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والافلاخ في امكان وجوده في الازل اربع
 انه لو جاز انصافه بالحادث لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا مسبقي في حدوث الصالح
 ومساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلو جهن احدهما ان المتصف بالحادث لا يتخلو عنه
 وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لا يتخلو
 ان ما ثبت قد مدلتع عدم ما يتبعها انه لا يتخلو عنه وعن قابليته وهي حادث لما لم يكن لازلية
 القابلية تستلزم جواز ازالة المفعول فلزم جواز ازالة الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف
 اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا يمكن ان لكل صفة ضدا وان الوصف في
 لا يتخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما يتبع وجوده با كان او عديا حتى ان عدم كل شيء متناه
 ويسهل المخلو منهما فلا يمكن ان متناه حادث فالتقدم والحدوث ان جلا من صفات
 الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بتقدم ولا حادث وان اطلقا على المعلوم ايضا
 باعتبار كونه قديم يسبق بالوجود او يسبق به فهو قديم واستناع زوال القديم انما هو في الموجود
 لظهور وزوال عدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلية معناه امكان
 الانصاف ولو لم يكن قابلية العقلية جواز المفعول اي امكانه لا جواز ازيلته يلزم المحال
 وقد عرف الفرق في الفصل الثالث في الصفات لوجودية (٣) لا خفاء ولا نزاع في ان الانصاف

٣ وفي صاحب الجبب الاول صفات
 كماله على الذات فهو ماله علم قادله
 قدرته على حية الى غير ذلك خلاصة
 للفلاسفة والمعتزلة من

الواجب بالسيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفاته وكذا بالاضافات والاقفال مثل كونه العلى والعظيم والاول والاخر والقابض والباسط والخاص والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فثبت اهل الحق له صفات ازيدة زائدة على الذات فهو عالم له علم لا يحد ولا يوصى له حيز وكذا في السمع والبصر والتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونه في الذات بعد الانقائ على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا شرط تحررهم من القول بتعدد اقدامه حتى ينسحب بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازيدة بل يقال هو قديم بصفاته واكروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته والباقي هي فيد اوسع او مجاورة له او حاله فيه لا يهمل التاثير والحقوا على انها لا توصف بكونها امرانا وخاف القول بزيادة الصفات اكثر لفرق كالفلافة والمزلة ومن يصرى مجراهم من اهل البدع والادواء وسوا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو على قدر نفسه وقيل ينسحب وقيل لكونه على حانة هي اخص صفاته وقيل لانفسه والاصل وكلام الامام الرضى في تحقيق اثبات الصفات وتخصيص محل النزاع راجع الى الاعتزال قال في المطالب العلية اهم المحاج في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف بين المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها اتصال بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والاتصال ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وانها لا تعلق بالمعلوم من غير ان يبين ان التعلق هو العالم او لما يتكون هناك امورا بعد اولاها ليكون هناك امور خمسة ثم قال فلما هي فلا تبت الا امر الزات والنسبة المسماة بالعالم ونحو انها صفة زائدة على الذات وجوده في القطع بل المفهوم من هذه المسئلة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالم لم يمكنه في هذه المسئلة الا ان يقر العالم بالذات الموصوفة بهذه النسبة ولا لقادر او الذات الموصوفة بل يصح عنه الفعل هذا وقد صرح انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية المنقول لو كان كونه عالم وقادر مجردا مضافا لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الانسانية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قديم يكون محلا وقد يكون ممكن لا يوجد الا بامر الله التوقف على كونه مائلا قادرا (قال لساقو ص ٧٠) الاول طريق كلفه له وهو اعتبار الثائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الثائب الحكم بكونه جمعا مجردا بانه على ان الشاهد الفاضل الا كذلك والجموع اربعة العلة والشرط والحقيقة والكل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم محلا بطل كماله بالعلم او مشروطا بشرط كماله بالعلمية او تقرر في حقيقة في تحقق كون حقيقة العالم من علم به العلم او كونه دليل على حصول صفة كماله الاحسان على الحد الذي ايراد ذلك في الثائب وقيل على ان الشاهد ليس بالاحسان بل حقيقة العالم من علم به العلم وان الحكم بكون العالم عالميا محلا بالعلم قائم القضية بذلك في الثائب وكذا الكلام في القدرة والجملة وغيرهما وهذا احتجاج على المعرف القائلين ببعض قس الثائب على الشاهد عند شرطه ويكون هذه الاحكام في الشاهد بطلان بالصفات كالتصايف بالعلم فلا يتوجه منع الامر بل يتوجه ما قبل ان هذه الاحكام انما تعلق في الشاهد لجوازها فلا تعلق في الثائب لوجوبها وان شرط القياس ان يتأمل امران فثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غالبا وشاهدا بالقدم والحديث والشعور والاشعور وغير ذلك ومسكذا الصفات التي تدعوها على انها واجيب بان الوجوب لا ينافي التحليل غاية لا يطل الا بالواجب والمباين بل بالمشاونه لا اختلافا لهذه الاحكام ولا انصفا فاما

١ لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعله العالمية ان يكون له عالم هو ارضا لا يختلف شاهدا وغالبا بخلاف ما ليس من الوجود التي توجب كون العالم عالميا كالمسئلة والحديث ونحو ذلك الثاني انه لا يمتثل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم اذا كان عالميا لم يكن في الضرورة اذا كان عالميا لم يكن له العلم معلوم كان له علم فان قيل علم ذاته قلنا فلا يفيد حله على الذات وتغيير الصفات ولا ينفى عن الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا ميبودا صانعا عالميا موصوفا بالكمالات فان قيل بكنى تسمية المفهوم كالمسئلة المحمولات قل ليس الكلام في مثل العالم ولقادر والحق بل في العلم والقدرة والمثوبة فان قيل ذاته من حيث اتعلقت بالمعلومات عالم بل علم والمقدورات قادر بل قدرة كل واحد نصف الاثنين وثلاث مختلفة وهكذا مع الوجود واحدا غير قطعه لوم قطعه ان الذات لا تكون مثلا وقدرة بل عالميا وقادرا وبقي تكلام في الحق الذي هو ما عذ الاشتقاق ولا يبعد له فمعنى بالمتعلق لاقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله قد لا تميزه فاعلموا انما تامل بل الله فوا القوم اثنين ان التفرقة من

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يجب كون العالم جازما من حيث كونه علما لا من حيث كونه حركيا
 واحدا او فهو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فيه علم اذ لا يتصل من العالم الا ذلك
 وكذا القادر وغيره وبغير آخر ان الله تعالى لم يلوموا وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم
 الا ما يتعلق به العلم فان قيل خبا ان له علما لكن يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لازما جازما وكذا
 سائر الصفات قلنا لا يلزم منه محالاتا حدها ان لا يكون حل تلك الصفات على الذات مقيدا
 بميزة قولنا الانسان بشرو الذات ذات والعالم عالم والعلم علم وتبين ان بضمكون العلم هو القدرة
 والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانهما نفس الذات فينظم قياس هكذا
 العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
 ضرورية وثباتها ان يحرم العقل بكون الواجب عالم قادرا جازما بصيرا من غير افتقار الى ثبات
 ذلك بغيره ان كان كون الشيء نفسه ضروري ورايها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
 قائما بنفسه صانعا للعالم مبدوا لليجاد جازما قادرا بصيرا الى غير ذلك من الكليات وليس
 كذلك وقفا حتى صرح الكندي بان من زعم ان علم الله يمد فهو كاذم فان قيل يمكن في عدم لزوم
 هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات بكون المفهوم من كل صفة
 مشاعرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه لا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
 الا ترى ان حل مثل الكعب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد بما يحتاج الى البيان مع
 اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك والضاحك والتام في التام ليس الكلام في العالم والقادر
 والحى وهو ذلك مما يتعلق على الذات بالموافاة بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يصلح الا
 بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك
 لو لم تكن الذات مع الصفات كذلك الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة
 بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث تتعلق بالمعلومات عالما بل عالما ومن حيث
 تتعلق بالقدرة قادرا بل قدارة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم وقدره حيا بل حيا وعلى
 هذا القياس ويكون معنى الجملة ان الذات متعلقة بالمعلومات وبالقدرة مثلا ولا يخاف في افتاده
 واضفاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكرار الذات اصلا
 بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث الثلثة ربع الاربعة وهكذا الى غير
 النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والجل مفيد والتصفية متميزة هي الثانية فلما كون الذات
 نفس الشيء الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري الطلاق لكون الواحد نفس التصفية والثانية
 وانما هو عالم وقادر فينبى الكلام في ما أخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وله لابد ان يكون معنى وراء
 الذات لا نفسه ولا يفيد تسمية بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العظيمة
 التي لا تنطبق لها في الابهان بميزة الحدود والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول
 يكونها نفس الذات فيعود المحذور او روراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية
 للمقادير وكذا المطلوب والمقدورية انما يتحقق بعدم تعلق كمال ما ذكر بكون كل من العلم
 والقدرة حادثة عن تعلق الذات بما في الذات من خصوصية بها يكون احد الطرفين
 علما والاخر قدارة وهو المراد بالشي الزائد على الذات والحاصل له لا نزاع في انه تعالى عالم حى
 قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء منتزعة
 منها اذ كانت عالمها خد لا اشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك
 ونحو ذلك فليزعم بالضرورة ثبوت هذه المعاني الواجب كيف والمقدرة فيها نفس ونحوها الى ان لا يلزم
 ولا يضر في هذه المعاني يمنع ان تكون نفس الذات لا تتنازع فيما بينها ولا سبق من المحالات

فحينئذ يحسنها صافي وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العلم بل علمه والشارح
 بلا قدرة لا يرضون رأساً برأس بل يباهون بنق الصفات ويدعون آياتهم من الجهالة الوجه
 الثالث التصريح بالدالة على آيات العلم والقدرة بحيث لا يقتصر اثنا ويل كونه تعالى أنه يعلمه
 وقوه فاحلوا انما انزل يعلم الله أي مثبسا بعلمه بمعنى أنه تعالى به العلم لا بمعنى مقارن العلم يلزم
 كون العلم منزه لا يقرب تأويله وكونه تعالى أن القرونه وقوه تعالى أن الله هو الرزاق ذو القوة
 المتين (قال نسك الخالف بوجوده) القائلون بنق الصفات شبه بعضها على أصول الفلسفة
 بمسألة الفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام بمسألة المعتزلة وبعضها من مخترعات أهل السنة
 على أحد الطريقين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الحق بمسألة بل لعدم خفلة على
 الناظر في المقدمات الأولى وهو للفلاسفة كونه له صفة زائدة فكانت ممكنة لأن الصفة لا تقوم
 بنفسها فغير لازم أن الوجوب كيف وقد ثبت أن الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من
 أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفته فمناهها واجبة لذات الواجب أي مستندة إلى الله
 بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بقصد الاختيار يلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسوقة
 بقدرة أخرى ومثبت من كون الواجب مختارا لا موقفا لغيره فمناهها في غير صفته وأما استناد الصفات
 عنه من حيثها فليس إلا بطريق الإيجاب وكذا قولهم أنه لا يحتاج إلى المؤثر أو الحدوث
 دون الامكان ينبغي أن يحسن بغير صفته ولا يفتي أن مثل هذه الخصائص في الاحكام العقلية
 بعيد جدا من صفاته على تقدير محتملها يلزم استحسانها يجب أن تكون إثرا لا متاعا اختار
 الواجب في صفته وكالاته إلى الغير فيلزم كونه القابل والقاض وهو باطل لما مر واجب بالتح
 كاسر وقد سبق لزوم كونه الفاعل بأن جميع الممكنات مستندة إليه وكذا الزاوي والا فاختار الممكنات
 عند الفلاسفة أثر الغير وإن كانت بالآخره مشبهة إلى الواجب مستندة إليه بأواسطة وهذا
 لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة أن لم تكن كالإيجاب ففيها عنه تنزهه عن الفصان
 وإن كانت يلزم استحسانها بالغير وهو يوجب الفصان بالذات فيكون محالاً واجب بالذات
 أن ما لا يكون كما لا يكون فصلا وإن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفته لا هو ولا غيره
 ولو سلم قلنا لم استحسانها ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوام بل ذات غايية
 الكمال بالذات وهو المعتزلة أن ملكته واجبة لاستحسانها الجهل عليه واستحسانها اختاره إلى قاض يجمعه
 ما لا وكذا البراق والواجب لا يعمل لأن سبب الاحتياج إلى العلم هو الخلق لا يخرج جانب الوجود
 فمنايته مثلا لا تعمل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف ما أينا فانه اجازة والجلوب بعد تسليم كون
 المالبة أصرا وراء العلم مثلا به مسكما هو رأى مني الأحوال أن وجودها ليس بمعنى كونها
 واجبة الوجود لذاتها ليجتمع تعليلها بل بمعنى امتناع خلق الذات عنها وهو لا يفتي كونها معللة
 بصفة ناشئة عن الذات فإن اللازم للذات فذلك يكون بوساطة الإيم وهو الصفة التي انتقلت الصفات
 من المليون إليها ما أن تكون حادثة فيلزم قيام الخواص بذاته وحلوه في الأزل من العلم والقدرة والجلوب
 وغيرهما من الكمالات وسدورها عنه بقصد الاختيار أو بشرائط حادثة لا بد منها والكل باطل
 بالاتفاق وأما أن تكون قديمة فيلزم تمدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين وقد كثر
 التصاري بزادة قديمين فكيف بالآخر واجب باننا لا نسلم تناسل هذه الصفات مع الصفات
 ولا الصفات بعضها مع البعض ليجتنب التمدد فإن الغيرين هما الذان يمكن انفكاك
 أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو وجود وعدم أوهما فإنا لم نست احدهما الأخرى
 وتفسيرهما بالنسبة إلى الموجودين أو الأذنين قاعد لأن الغير من الصفات الإضافية وكذا شعار
 في هذا التفسير بل قال صاحب التبصرة وكذا تفسيره بالشيئين من حيث أن أحدهما ليس

الأول أن الكل مستند إليه
 صيا صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا
 ورد بمنع بطلانه الثاني أنها صفات
 كال فيستلزم استحسانها بالغير ورد بانها
 ليست غير ولو سلم فاستحسانها الاستكمال
 بمعنى ثوب صفة الكمال له نفس
 المتنازع الثالث أن علمية مثلا واجبة
 والواجب لا يعمل ورد بعد تسليم كون
 السالبة غير العلم بل أن الواجب بمعنى
 ما يمنع خلق الذات عنه لا نسلم
 استحسانها تعليل بصفة ناشئة عن الذات
 الرابع أن القول بتمدد القدماء كفر
 بإجماع ورد بانه لا تخاربه هنا فلا تعدد
 ولو سلم فليس كل أثر قديم بل إذا كان
 قاطبا بنفسه ولو سلم فالكفر إجماعا تمدد
 القديم بمعنى عدم المسوقية بالغير ولو
 سلم ففي النزوات خاصة كالزم التصاري

هو الآخر اصدق على الكل مع الجزاء كالمسرة مع الواحد دون غيره اسمع ان لم يقل احد يكون الجزاء غير
 للكل الا بغير من حاربت من المستقر لثبوت هذه اذ من جهالاته لان المشترك باسم المجموع يتناول كل فرد
 مع افراده فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال
 ابو اكل الشيء ليس غيره لان الشيء لا ينفار بنفسه فواجب من هذا ما قل لو كان الثنيران هما الاثنان لكان
 الثنير اثنا والاثنى ليس بمشتمل والغير مشتمل والقول ما قل امام الحرمين ربه الله ان اوضح معنى
 الثنيرين هو الايدل عليه قضية حقاوية ولادالة قطعية سمعية فلا يشع بطار قول من قل كل ثنيرين غيران
 فكم يقطع بالانع من الحلاق الثنيرية في صفات الباري وثاته لا تخالف الا معلى ذلك ثم قال ولو انشأ
 من الحلاق القول بان الصفات موجودات والمجمع الذات موجودان وكذا جاع الصفات فظهر ان القول
 بالتمدد لا يضر على القول بالثناير فقولوا لو سلم مستأولو سلم الثناير او التمدد دون الثناير فالقول
 بالزلة الصفات لا يستلزم القول بقدمها كونهما خص فان القديم هو الازل القائم بنفسه ولو لم يكن ان
 كل ازل قديم فلا نسلم ان القديم يعتمد القديم مطلقا كقولنا لا جاع بل في قدم الذات بمعنى عدم
 المسبوقه بل هو قدم الصفات ذاتي بمعنى كونها غير مسبوقه بلعلم ولو سلم ان القول يعتمد القديم
 كقولنا كان اوزمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما قوم بانفسها
 وانصاري وان لم يحصلوا الاثناير القديمة ذات لكل زعم القول بذلك حب جزوا عليها
 الاشكال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من امة الا لهوا بغيره ليعرف الذين خاوا
 ان الله يخلق ثلثه شاهد صدق على انهم كانوا يقولون يا كهنة ثلثه فان هذا من القول بالآله
 واحده صفات كمال كالقولي بها كانه (قل وما انا الا بشر انشأه الى شبه اخرى متخيلة جدا الا اني
 انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل
 مركب يمكن لاتباعه الى اجزاء والجلوب منع الملازمة بل حقيقة الاشياء الذات الموجبة للصفات
 الثابتة ان القديم اخص اوصاف الآله والكاشف عن حقيقة ذاته يعرف غيره عن غيره
 فلو شارك هذه الصفات في القدم لشاركته في الآلهية فبمن من القول بها القول بالآلهية كالمزج
 التنصاري والجلوب منع كور الاخص والكاشف هو القديم بل وجوب الوجود الثابت له لا دليل على
 هذه الصفات لان الادلة العقلية لا والسمة لا دليل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والزعاع
 لم يقع فيه ولا دليل عليه يجب نقية كما سبق مرارا والجلوب منع للمقتدين الزايمه انه لا يعقل
 من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الخبر تبعا لحصوله والغير على الله تعالى محال
 فكذلك اقسام الصفات به والجلوب منع في القيام هو الاختصاص الخاص الساعت على ما هو مرادكم
 بانصاف في الاشياء والاشياء (قال القرني الزايماء) يعني ان من الشبه التوفيق في هذا الباب وان كانت
 مقدماتها الزايمه لا تصحيقها لها وان كانت صفات قديمة لم يقام المعنى بالمعنى لان القديم يكون
 بقايا بالغير ورقيقه من كماله انشاء الشيء صفته زائفة عليه قائمه وان قيسام المعنى بالمعنى باطل فمن
 الاصحاب من لم يعبد الله صفته زائفة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير الصغير قيام
 المعنى بالمعنى وانما التبع في قيام المرض بالمرض لان مرضه التبع في الصغير والمرض لا يستلزم الصغير
 فلا بد من غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فزحل
 علمه باني وقدره بيقينه بل قال هو باني بصفاته وهذا ضعيف جدا لان العالم الوجود ازلا وبدا
 من غير طريق فناء عليه اصلا التصاقه ببقاء ضروري ولا ينفك الصغير عن التكلم به ومنهم
 من قال هي باقية بقاء هو بقاء الذات فانه بقاء الذات والصفات والبقاء لانهما ليس
 في الذات بل في خلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لمرضه لكونها مفاعلة وبالقائه
 انشأ بالمعنى لا يكون بقاء لها هو غيره بهذا اصرح الشيخ الاشعري واعرض عليه بان

١ بانه لو انصف بالصفات لم الترك
 في الحقيقة الآلهية وان القدم اخص
 اوصاف الاله والكشف عن حقيقة
 فلو اشترك الصفات فيه لكانت آلهة
 وبانه لا دليل على الصفات فيجب
 نقضها وبانه لا يدل من القيام الا بالتبعية
 في الغير فليس بغير الباري فضيف
 جدا
 ٤
 لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقا الصفات
 والدفع بانها تصف بالبقاء وباقية
 بقاء الذات وقواها بنفسها ضعيف
 ميقن

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست هيها فكيف يحيل البقاء المسمى بالذات بقوله
 ليس بالذات والى المرض به القبول لهذا لا يصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
 بالعضى فلا يكون العلم متلاحبا قدرا فظهر ان هذه امتناع جعل بقاء الجبره بقاء العرض
 ليست قد ابره ما بال كون احد هما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفه باقية بقاء هونفسها
 ظالم مثلا علم الذات فيكون به طالما بقاء نفسه فيكون به باقيا كما انما هاهنا تعالى بقاء به بقاء
 البقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجزاء حصول باقيتين
 بقاء واحد لان احدهما كان طالما بالآخر فلم يرد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول
 متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون طالما بما هو علم
 قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك ومنها قد علم كون الذات طالما وقادرا بما هو بقاء
 والى باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الانشائية يدفع
 الانشائية فان المتخيل هو ان يكون الشيء طالما او قادرا بما هو بقاء به وباقيا بما هو علم
 او قدرة به ولا لازم هو ان الذات عال او قادرا بما هو بقاء العلم او القدرة والعلم والقدرة يتلقى بما هو
 علم او قدرة وتلك الذات والذات ان يقول فمحتمل لا يتلقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه فاقه به على
 اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم
 فلم لا يجوز منه في الصفات مع الذات بان يكون طالما بقاء هونفسه قالوا بقدرة هي نفسه
 باقيا بنفسه هي نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الاكون بالجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم
 والاعتبار (قال ولهم في نفي القدرة) تمسكت المذلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا
 بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللام باطل وقال قايان الملازمة
 من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة المبدئي الاجسام حكم مشترك لا يفي من هذه
 مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت لباري ايضا قدرة اكاث كذلك وانما ان القدرة
 الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر البقاء فيلزم ان لا يصلح لتلقي الاجسام
 لان حكم الاصل واحد واما ان تكون مختلفة لها وبليست تلك المتخالفة احد من مختلفات
 قدر البقاء بعضها البعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لتلقي الاجسام فكذا التي تتصلها
 هذا القدر من المتخالفة والجواب ان ادلس له لا بد للحكم المشترك من هذه مشتركة بل يجوز ان يطل
 بطل مختلفة اذ لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وهما يجوز ان يطل عدم صلوح
 قدر البقاء لتلقي الاجسام بخصوصياتها ولو سلمنا ان لا مشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز
 ان تكون امر الاخص من ذلك بحيث تشمل قدر البقاء لا تشمل قدرة الباري ولا تسب ان مختلفة قدرة
 الباري لقدر البقاء ليست احد من مختلفات البقاء بل جواز ان يتحد بخصوصية لا توجد
 في شيء منها فتصلح هي لتلقي الاجسام دونها (قال وفي نفي العلم ٦) تمسكت في امتناع
 البطالان وجه الرابع انه اذا تعلق علمنا بشيء منصوص عنه حديث علمه او قدر علمنا ولاهما تظاهر
 الواحد وهو يلزم ان تعلق العلم بالعلم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق
 تعلق العلم كما في علمية وما لبينا ولذا كان كلاهما على وجه واحد كما قالنا متعلقين استواءهما
 في القدم او الحدوث والجواب ان تعلفهما من وجه واحد لا يوجب لنا تعلفهما جواز
 اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتعلق لا يوجب تمايزهما في القدم او الحدوث
 لجواز اختلاف التماثل ثلاث في الصفات كالوجودات هي رأى المتكلمين الثاني لو كانت متماثلة
 بالعلم لكانت علوم غير متماثلة لانه عالم بالانهاية والى العلم الواحد لا يتلقى الا معلوم

قال لو كان له قدرة لا تعلق بتلقي
 الاجسام لان قدرة الواحد ليست
 كذلك الا انه مشترك هي كونها
 قدرة ولا انها اما ان تلي قدرة الواحد
 او تحا لها بقدر تحا لها قلنا لعل
 التعلل الاخص والمتماثلة اشهد
 من

انه لو كان عال بالعلم كما في الشاهد لكان
 عالنا متماثلين لتعلقهما بالمعلوم
 من وجه واحد فيلزم اشتراكهما
 في القدم او الحدوث بخلاف الصالبة
 ذاتها فيه بتعلق الذات وفيلست تعلق
 العلم وتلكات علمه غير متماثلة لكونه
 عالنا بالعلمية له وكان فوفه علمه
 لانه تعالى وفوق كل شيء علم علم
 علنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم
 التماثل ولا من التماثل الاستواء
 في الصفات ولا يمنع كثرة تعلقات
 الواحد لولاي غير نهاية ولا تخصص
 بالعلوم

واحد والا صاع لنا ان نعلم كونه عالما باحد العلوم مع الذحول عن علمه بالعلوم
 الآخر ولما كان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد لقطع بان علما بالياف
 يختلف علما بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون
 علما وقدرة وحياة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم ان الصفات اذا امتنع العلم
 الواحد بالعلوم واحد لم ان يكون له بحسب معلوماه التفرقة المتناهية علوم غير متناهية
 وهو باطل وقائعا واستلا لا يما عرعر ارامن ان كل عدد يوجد بالفعل فهو عتاه فان قيل
 فكيف جاز ان يكون العلوم غير متناهية فقل ان العلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج
 والجواب انه لا يمنع ثلث العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهايه وما ذكر في بيان
 الامتناع ليس بشئ لان الدهول انما هو من التعلق بالعلوم الآخر علما ايضا بالسواد والبياض
 لا يختلف الا بالاضافة ولو لم يقسم علم مقام علوم مختلفة لا يلزم جواز قيام صفة واحدة بمقام
 صفات مختلفة بنفس الثالث لو كان الباري ذا علم فكان فوقه علم غيره لقوله تعالى وفوق كل شيء علم
 علم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على جمعه والمعارضة بالانكشاف على ثبوت
 العلم كاسم (قال البهجت انتفى في قلة قدره) المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
 وصفاه انه يمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا يتناقض
 لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عنه وقوعه ولا يلزم عدم الفرق
 بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه اعل نظرنا لنفسه بحيث لا يتكهن من التفاضل
 ولا يصح في ان شاء ترك كالتعسف في الشرائق والاعراض في وجوب الامام الرضا ان
 ان الداعي من جنس الادراكات وهو الاقوال أو الاعتقاد ان في الفعل مصلحة متناهية
 فلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة والاختلاف في انها لا يلزم ان تكون
 كذلك في نفس الامر اذ ربما نظر في المصلحة مصلحة فيعلم على الفعل ثم الاصل المعلوم عليه
 في باب اثبات قديمه ما اراه ان صانع قديمه صنع حادث وصغير الحادث من القديم انما يصور
 بطريق الفنون دون الاصطلاح واللا يلزم تخلف المعلوم عن تمام علمه حيث وجبت في الازل
 العلم دون المعلوم ولا يلزم هذا الابدان اثبات ان شيئا من الحوادث يسند الى الباري تعالى بلا واسطة
 وذلك بان يبين له قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بمجرى اجراءه على ما قرره المتكلمون
 او يبين امتناع ان يكون موجبا لذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار تسند اليه الحوادث
 وهذا مما وافقنا عليه فخصم الحركة سرمدية تكون جرئيا انه الحادثة شرطا ومعدات
 في حدوث الحوادث على ما زعمت الكلاسة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
 ما لا نهاية لها بجمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة زيادة الحوادث
 امام الحرمين رحمه الله تدخل حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
 بالاطلاق بواقتل الذحول وكيف يتصور بالارواح على الالواح ما انتهت عنه الجهات كالقدرات
 التي قبل هذه الدورات التي نحن فيها على ما يرعى الملاحمة من ان العالم لم يرزل على ما هو عليه
 ولم ير دور في دورة الى غير اول والاقبل ولما بذقيل بدع ودجاجة قيل في صفة هذا اختلاف
 اثبت حدوث لا آخر لها كهم الجنان فله ليس قضايو - ودعا لا يسهل وهذا كما اذا قل لا اعطيك
 درهما الا اعطيك فله ديتاروا لا اعطيك ديتار الا اعطيك فله درهما انما يصور ان اعطيه على حكم
 شرطه درهما ولا بد بان يختلفا ما ان قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعه ديتاروا لا اعطيك ديتار
 الا اعطيك بعده درهما بالجملة فالحول يتاني في الاولوية ولا يتاني في الاخرية لا خالفه يمكن
 تفرده الاستدلال بحيث لا يخفى في احكامه لا يرد ذكر في المواضع من ادله لو يمكن قادرا
 لزوم انما في الحديث او عدم اسناد الى التواتر أو التسلسل أو تخلف الامر من المؤثر قائم لانه ان لم يوجد

٦ يعني تمسكته من الفعل
 والترك ومعهما عنه بحسب
 الدواعي واصل الباب ان قدم
 الصانع حدوث المصنوع لا يتصور
 الا في القادر لامتناع التخلف فثبت
 حدوث الكل او صدور الكل عنه
 بلا واسطة فقل سائر الاغلايين في
 ان تعاقب حوادث الابدان كما تكون
 شروطا في صدور الحوادث عن
 الواجب اذ هي قد سبق وان وجب
 الواجب قديما محضارا لآله اليه
 الحوادث وفاقا مع

حادث أصلا فهو الأمر الأول وإن وجد فإن لم يستلزم فهو المتعلق وإن سلمه فإن لم يستلزم
 إلى قدم فهو الثالث وإن انتهى فلا بد من قدم يوجب حداً بلا واسطة وهذا السبيل وهو
 الرابع لا تخلف هذا أيضاً في الاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة لها وهي الشرطيات
 الثلاث الأولى لأن الكلام في القدرة القديم الذي يليه ينهي الكل مع أن الثاني في كل من الأولين
 حين القدم ولذا عدل عنه وقال وإن شئت قلت أي في تقرير هذا الاستدلال لو كان السبيل
 موجبا بالذات لزم قدم الحادث إذ لو حدث توقف على شرط حاله وتيسل لم أنه لا يتم الإبطال كما
 على ما عترف به حيث قال وألم هذا الاستدلال يمتنع على التقريرين لا يتم إلا بتعيين حدوث
 ما سوى الله تعالى واستشاع قيام حوادث متتابعة لانهاية لها بذاته أويدي في الحدوث البويحي
 أنه لا يستند إلى حادث مسبق بأخر لا إلى نهاية محققة بل بحركة دائمة وذلك لأنه لو لم يبق ما ذكر
 لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الأول ولم يلزم اتصال المذكور في تقرير الثاني لجواز تنحصر
 لحوادث إلى القديم يوجب قدما تستند إليه الحوادث بطريق الاختيار وبالإيجاب فلا يلزم
 المتخلف ولا السبيل وإن لا يتم قدم يوجب حداً بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقاً
 بأخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا من السبيل السليم استحالته أصلي
 ترتيب السبل والحوادث لا إلى نهاية فلا بد من بيان أصالة النوع الأخر من السبيل أصلي كون
 كل حادث مسبوقاً بأخر لا إلى نهاية يتم به الإبتدال (قال ونسند من الأدلة عدة) (ب) بعد التمهيد
 في أصل الباب يريد إيراد عدة تقريرات للأصحاب الأولى لما ثبت بما سبق في إثبات الصانع
 وبطلان السبيل انتهاء الحوادث التي الواجب لزم كونه قادراً مختاراً والأخامان أن يوجب حداً
 بلا واسطة فإن المتخلف حيث وجد في الأول ولم يوجد الحادث الأول فلا بد من أن يكون كل حادث
 مسبوقاً بأخر لا إلى نهاية وقديين بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب أن يكون
 بطريق القدرة والاختيار إذا وسكان بطريق الإيجاب فاما أن يكون بلا واسطة أو بوسط
 قدم فإن قدم العالم وقد بين حدوثه وأما بوسط حادث فيقتل الكلام إلى كيفية صدوره
 وبسبيل الحوادث وقديين بطلانه الثالث اختلاف الأجسام بالأوصاف واختصاص
 كل عالم من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد أن يكون تخصص لانتاج التخصص
 بلا تخصص فذلك التخصص لا يجوز أن يكون نفس الجسمانية أو شيئاً من لوازمها لكونها مشتركة
 بين الكل بل إما آخره فنقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم فاما أن يتسلسل التخصصات
 وهو محال أو تنهي إلى حد يردحاً رتبه إلى النسبة الموجب إلى الشكل على السواء وهو المطلوب
 الرابع لكان موجود العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى أنه لا
 ارتفاعه على ارتفاعه لأن العالم حيث لا يكون من لوازم ذاته وطوره وبغيره ارتفاعه اللازم
 يله على ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال فحين أن يكون تأنيبه في العالم بطريق القدرة
 والاختيار دون الوجود والإيجاب المناسي اختصاص الكواكب والأقمار بجسمها لو لم يكن
 قادر مختار بل بموجب لزم الترجيح للأمر بترجيح النسبة الموجب إلى جميع أجزاء الجسم على السواء
 السادس تأمل الحيوان وأعضائه على صورها وأشكالها يجب أن يكون قادراً مختاراً إذ لو كان
 طبيعة الطبيعة أو أمراً خارجاً عما هو جازم أن يكون الحيوان على شكل الكرة أن كانت الطبيعة
 بسيطة لأن ذلك مقتضى الطبيعة وليست الموجب إلى أجزاء البسيط على السوية وعلى شكل
 كرات مضغوطة بعضها إلى البعض أن كانت الطبيعة مركبة من البسائط فيمثل ما ذكر وقد يترك
 في إثبات كون الباري قادراً حالاً بالأجاء والخصوص القطعية من الكتاب والسنة وبأن القدرة
 ملحقاً بالحياة وتكون تلك صفات كمال وأندادها من الجهل والظلم والفتن سمات نقص يجب

في الأولى ثابت انتهاء الحوادث
 إلى الواجب لزم كونه قادراً والأخامان
 أن يوجب حداً بلا واسطة فإن
 المتخلف ولا يلائم السبيل الثاني
 تأثيره في وجود العالم أن كان بطريق
 الإيجاب فاما بلا واسطة أو بوسط قدم
 فإن قدم العالم وأما بوسط حادث
 فتسلسل الحوادث الثالث اختلاف
 الأجسام بوقوعها ليس للجسم
 ولو لم يكن لها مشتركة
 وللأقمار لونايات وأجسام لها
 نوع اختصاص لانتاج السبيل
 وبين ألفا على الخضار لأن نسبة
 الموجب إلى الشكل على السواء الرابع
 لو كان موجود العالم موجباً لزم
 من ارتفاعه لارتفاعه لأن ارتفاع اللازم
 من لوازم ارتفاعه لكن ارتفاع
 الواجب محال والطامس اختصاص
 الكواكب والأقمار بسماتها
 والأقمار بما كانت لو لم يكن لباردة
 القادر لزم الترجيح لأن نسبة الموجب
 إلى الكل على السواء السادس فاعل
 أعضاء الحيوان والملك أن كانت
 طبيعة أو مبدأ موجباً لزم كونه كرامة
 مجردة أو متضمنة فحين القادر المختار
 وقد يترك الأدلة السنية من الأجاء
 وغيره وبأن القدرة وبغيرها صفات
 كمال وأنداد سمات نقص وبأن
 صانع العالم على أحكامه وانتظامه
 لا يكون إلا قادراً بحكم الضرورية
 وعده الوجود مع ما فيها من محال
 المناقشة ربما فنيها بقتاعها بالقياس

تزداد ههنا وبين صانع العالم على ما فيه من لطيف الصنع - كمال الانتظام والاحكام
على خلقه بحكم الضرورة - وهذه الوجوه لا تخلو عن محال شاة اما لنبه الاول فلا يلحق
على المثال فيهما الزائف على قواعد الفلسفة ولما لم يصح فلان مرجع الادلة الصعبة
الى التلقيد ودلالة الخبرات - ههنا يتم الاتفاق بها والادعاء لها قبل التصديق يكون اليسرى
قادرا طالما فيه تردد وبأجل واما شاشي فلاه فرح جواز اتسافه بها وكونها كالات في حقه
ووجوب اتسافه بكل كمال ونصوفاك من المقدمات التي رعايتش فيها واما لتاسع فلا يتناه
على انما لشاهد من امر السماء والارض مشد الى الواجب بلا واسطة لاني بعض سطولانه
على ما زعم الفلاس لك من كمال طالب الحق غيرهم في لونية الخيال وبما يستفيد من هذه الوجوه
القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك الخلف بوجوه ٩) الاول لو كان لباري تعالى فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الإيجاب خلقه قدره بحد مقدور به المساويين بالنظر الى نفس القدرة
دون الآخر انما اختر الى مرجع ينقل الكلام المتأثر به في ذلك المرجع وزم التسلسل في المرجحات
وان لم يتقرر زم السداد بل ثبت الصانع لان منبها على امتناع الترجيح بلا مرجع واقتضار وقوع
الممكن المؤثر والجواب منه الملازمين الى ان لم يلقا لو افترق تعلق القدرة الى مرجع زم التسلسل
بل جواز ان يكون المرجع هو الازالة التي تنطبق باحد المساويين لذاتها كما في اختيار الجامع احد
الرضيين واليهارب احدا طريقتين لا يمتنع ان هذا اوله قال في المواقف اقتضاه بالامام
ان القدرة تشمل لذاتها ولا ينسب اليه اوله بغير المرجع زم اقتضاد بابايات الصانع فان القضي
الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجع بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح الضائر احد مقصود به
بلا مرجع بمعنى تخصيصه بالانقضاء من غير ادعية ولا يزم من جواز هذا جواز ذلكا الثاني
ان تعلق القدرة والازالة بايجاد العالم كان لولا زم كون السلام اذ لا لاتساع الخلف في تمام
العلم وان كان احدا تنقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منه الملازمين اما الاول فليجوز ان تعلق القدرة والازالة في الازال بايجاد العالم في الازال
واما الثانية فليجوز ان يكون حدوث تعلق القدرة والازادة لذاتها من غير اختصار الى حدوث
تعلق آخر على ان تعلقها اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث
ان الواجب ان يتجمع جميع ما لا بد منه في صدور اثره وجودا كان او عدما سوجب صدور اثر
ههنا بحيث لا يتكمن من ذلك لاتساع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون غشاشا بل موجبا
وان لم يتجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بمؤثر وحاصل
هذا يدل الى انه لا فرق بين الموجب والمنتزاع والجوابه لو لم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المنتزاع فلا سلب ان هذا يستلزم مسكون التفاعل موجبا لامتناعا فان الجواب بالاختيار
محقق للاختيار لاناف لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
التفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء اسكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم الاصل لزم ولا شيء من الاثر يثار للقاد
ولا يمتنع عدمه في محض لا يصلح مطلقا للقدرة والازادة لان عدمه التأثير وجب تأثير فلا اثر
والجواب ان شيء كون عدمه مقدورا انما ساطع ان شاء لم يمتل اي شاء ان لا يوجد شيء
لم يوجده لو ان لم يمتل لم يمتل اي لم يمتل اي يوجد له وجوده ولا نسلم استحالة ذلك والمناهي
هوله ان شاء فعل عدمه وهذا الوجهان فني كون المؤثر قادرا واجبا كان او حية وقد ذكرها
في الواقف يعلل في السؤال والجواب بعدم ما قال استجبت الحكم بوجوه الاول ما ذكره لولا
ولم يذكره في المسائل انما قال في الشيء يظهر في القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من التلقيد

٩ الاول تعلق القدرة انما اختر الى مرجع ينقل الكلام المتأثر به في ذلك المرجع وزم التسلسل في المرجحات
وان لم يتقرر زم السداد بل ثبت الصانع لان منبها على امتناع الترجيح بلا مرجع واقتضار وقوع
الممكن المؤثر والجواب منه الملازمين الى ان لم يلقا لو افترق تعلق القدرة الى مرجع زم التسلسل
بل جواز ان يكون المرجع هو الازالة التي تنطبق باحد المساويين لذاتها كما في اختيار الجامع احد
الرضيين واليهارب احدا طريقتين لا يمتنع ان هذا اوله قال في المواقف اقتضاه بالامام
ان القدرة تشمل لذاتها ولا ينسب اليه اوله بغير المرجع زم اقتضاد بابايات الصانع فان القضي
الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجع بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح الضائر احد مقصود به
بلا مرجع بمعنى تخصيصه بالانقضاء من غير ادعية ولا يزم من جواز هذا جواز ذلكا الثاني
ان تعلق القدرة والازالة بايجاد العالم كان لولا زم كون السلام اذ لا لاتساع الخلف في تمام
العلم وان كان احدا تنقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منه الملازمين اما الاول فليجوز ان تعلق القدرة والازالة في الازال بايجاد العالم في الازال
واما الثانية فليجوز ان يكون حدوث تعلق القدرة والازادة لذاتها من غير اختصار الى حدوث
تعلق آخر على ان تعلقها اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث
ان الواجب ان يتجمع جميع ما لا بد منه في صدور اثره وجودا كان او عدما سوجب صدور اثر
ههنا بحيث لا يتكمن من ذلك لاتساع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون غشاشا بل موجبا
وان لم يتجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بمؤثر وحاصل
هذا يدل الى انه لا فرق بين الموجب والمنتزاع والجوابه لو لم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المنتزاع فلا سلب ان هذا يستلزم مسكون التفاعل موجبا لامتناعا فان الجواب بالاختيار
محقق للاختيار لاناف لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
التفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء اسكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم الاصل لزم ولا شيء من الاثر يثار للقاد
ولا يمتنع عدمه في محض لا يصلح مطلقا للقدرة والازادة لان عدمه التأثير وجب تأثير فلا اثر
والجواب ان شيء كون عدمه مقدورا انما ساطع ان شاء لم يمتل اي شاء ان لا يوجد شيء
لم يوجده لو ان لم يمتل لم يمتل اي لم يمتل اي يوجد له وجوده ولا نسلم استحالة ذلك والمناهي
هوله ان شاء فعل عدمه وهذا الوجهان فني كون المؤثر قادرا واجبا كان او حية وقد ذكرها
في الواقف يعلل في السؤال والجواب بعدم ما قال استجبت الحكم بوجوه الاول ما ذكره لولا
ولم يذكره في المسائل انما قال في الشيء يظهر في القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من التلقيد

استكناه بالغير وان لم يكن اولى لم كون فعله عبثا ولا لاخرين محال على الواجب والجواب
اننا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكتفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بانه على خلو
من نفع للفاعل فلاننا نسلم استكناؤه على الواجب السلس ان الباري تعالى لو كان قادرا على ان
لم يخلط بالمنع بمكانه وجواز كون الازل او القادر وكلاهما محال وجه القوم ان ان كان
ممتحا في الازل وقدره محسوسا فبما لا يزال فهو الامر الاول وان كان محسوسا وقد اوجده القادر
فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه
في الازل والجواب منع الملازمة الثانية بلوز ان يكون محسوسا في الازل نظرا الى ذاته ويمنع وقوعه
في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمنع مع حدوثه
علا بزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ذلك بل لا هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالة
السايق ان ثلثي الباري تعالى اما واجبه الوقوع او تمتع الوقوع لانه اما ان يتم في الازل وقعه فيجب
اولا وقوعه فيمنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والمتع عند قول ملكة الترتيب الاول والثقل
في الثاني في كلهما على كليهما والجواب انه ينعى وقوعه بغيره وظل هذا الجواب لا ينافي المقدورية
بل يحفظها لا قال خاتمة قدرة الله غير متناهية كما ما يعني انها ليست لها طبيعة امتدادية تنسحب الى الحد

ونهاية او معنى انها لا يطرأ عليها الصدم فظاهر لا يحتاج الى التوضيح واما معنى انها
لا تصير بحيث يمنع تعلقها فلان ذلك عجز وقصص وان كثيرا من مخلوقاته ابدى حكم الجنان
وذلك تصدق جزئيات لانها لا يمكن لها بحسب القوة والامكان ولا ان المقتضى القادرة هو الذات
والصحيح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لها بهذا استدلالا على شمول قدرة الله تعالى
لكل موجود ممكن معني انه يصح تعلقها به ولا توجد عليه لم لا يجوز اختصاص بعض المكنات
بشرط تعلق القدرة او مانع منه ويجوز مقتضى والمصحح لا يكتفي بوجوه الشرط وعدم
المانع اوجب به لا محذور للمكنات قبل الوجود لبعض البعض بشرائط التعلق وموافق دون
البعض وهذا ضعيف على ما سبق قالوا التمسك بقصص الدالة على شمول قدرته مثل

والله على كل شيء قدير (قال وخالف الجوس) المذكور لشمول قدرة الله تعالى لطوائف منهم
الجوس القائلون به لا يقدروا على الشروع حتى خلق الاجسام المؤدية وما القادر على ذلك
فاهل آخر يسمى عند هم اهرمن ثلاثين كون الواحد خيرا اشرى وقد عرفت ذلك ومنهم
المنع والى اتيه القائلون به لا يقدروا على خلق المجهل والكنب والظلم وسائر القياح الا ان كان
خلقهم مقدورا له بل لا يقدروا على ذلك ولا يقدروا على خلقه الى السعة ان كان طائفة ذلك
ولست نعلم منه والى المجهل ان لم يكن طائفة الجواب لا نسلم مع شيء بقية البه كيف وهو
يصرف في ملكه ولو لم يقدروا على ذلك في امتناع صدوره منه نظرا الى الوجود الصافي
وعند الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم حاد واتيهم الى ان يكون له ليس قادرا على ما
انه لا ينعى لاستحالة وقوعه قال في الحاصل وكذا ما عاين في وجوده والجواب ان مثل هذه
للاستحالة والجواب اننا في المقدورية ومنهم ابو القاسم الجنى المعروف بالكنبي واتيهم
القائلون به لا يقدروا على مثل مقدور البعد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه البعد ذلك
ما عاين لم تتأثر المركبات وذلك لان فضل البعدا عاين اوسع او تواضع بخلاف فصل الرب
وفي عبارة الحاصل يدل التواضع الطاعة وعبارتنا لواقف اما طاعة او معسبة او سعة وليست
على ما ينبغي لاننا نسلم وان جاز ان يحصل شاملا لعبث فلا يخفى في شموله المعسبة ايضا والجواب
من الحاصل كثير من المصالح الدينية فان قيل التمثل على المصلحة المحسوسة اولى بغيره

٢ خلاصة قدرته غير متناهية معنى
ان جواز تعلقها لا يقطع وشاملة
لكل معنى ان تعلقها لا يقتصر على
البعض لان مقتضى القادرة
هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان ولا محذور قبل الوجود
بخصوص البعض والاولى الفكر
يشمل والله على كل شيء قدير
من

في الشروع حتى الاجسام المؤدية
والظلم في خلق المجهل والكنب
وسائر القياح وعاد في ما عاين انه
لا ينعى لاستحالة وقوعه منه والى
بشرط في مثل مقدور البعد بكونه حادا
او سفها او تواضعا ورد بعد تسليح
الحصه بانها عارضة لا تقع في
الجلب في حيزه لان المقدور بين
قدور في سائر حيزه مخلوق بين
متعلقين ونحن نعلم القوم بانها على ان
قدرة البعد غير موزنة واما الحسن
بطلان الا لازم كما في حركة جهر
بتمسكه في كذا ذاب وادفع مصا
من

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتطهير للغير ولهذا لا يصف به فعل الرب
وان اشغل على المصلحة ولو لم الحصر فالقدور في نفسه حركات وسكنات وتطهير هذه الاحوال
والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتهزها لا يمنع الترتيب
ومنهم المباحث والباحثون بانهم لا يقدرون على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين
قادريين لصح مخلوق بين خاتمين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق
من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والموجب عند نابع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليس بمؤثرة وسبب ان شاء الله
ولو سلم فقامت خلوص الداعي والقدرة او لم يكن تعلق القدرة او الارادة الاخر مانعا ولو سلم
فيصور ان يكون واقعا بهما جميعا لا يكتل منهما ليزم اتصالهما وينافي الحسين البصري
منع بطلان اللازم فانما اذا فرضنا اتصاف جوهر واحد بكل الساتين فيجب به احدهما حال
عاده الاخر فان الحركة الحاصلة في مستند الكمال من مخلوقه نظير (قال وامام شافعي قدرته ٧)

٧ بقى ان الشكل بايجاده ابتداء
او بواسطة فبقى من في اثباتين
بالصانع نزاع في ذلك بل في تفصيله
وبمعنى انه لا مؤثر سواء اصلا
فلينسحب اليه لا لبعض من المتكلمين
نكسا بظواهر النصوص وهو ما في
وبدليل التوارد والتقالع وفيهما
ضعف متين

عاصر من الاختلاف كان في شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به
الارادة والقدرة فوجدنا لاف يوجد اصلا او يوجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات
الفلاسفة ومن يصرح بمبراهم من لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد
من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من الثقلين يوحد
الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستعداد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى
مكان يسند حتى يتهدى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بل ما سوى الذات والصفات
من الموجودات واقف بقدرة وادرائه ابتداء بحيث لا يؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين
وقابل ما هم وتمسكوا بوجه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا تخالفه سواء
وتفصيل على انه خالق السموات والارض والخلقات والتور والموت والحياة وغير ذلك
من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه
مقدوره تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادة بغيره مما فرقوه اما باحدى القدرتين فيلزم
الترجيح بالاربع وامامهم فيان توارد الطينتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا
منهما مستقل بالايحاء فلا يجوز ان تكون القوة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجواهر المتصلين
بكل جانب ودافع فله لا دليل على استقلال كل منهما بالايحاء تلك الحركة على الوجه الخصوص
نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فبقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التامع وهو
انه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وادرائه بضد ذلك الشيء في حال ايجاد
الغير ذلك الشيء كنه كنه جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لزم اجتماع
الضدين وان لم يقع شيء منهما زان غير الباري تعالى وتخلط المعلوم عن تمام القوة وخلو
الجسم من الحركة ولكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بالاربع وفيه ما قد عرفت لا يقال
بمعنى كون قدرته اكمل انها اكمل اى اكثر ايجادا ولا تزل هذا التفاوت في المقدور لمخصوص بل نسبة
القدرة بين الله على السواء لا تتحول بل محتاج انها اقوى واشد تأييد فترجح على قدرة العبد وينظر
ايها (قال وشافعي الله لا ينفك ٢) القول بانه لا يؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض
من اهل السنة كالاشارة ومن يصرح بمبراهم وشافعي فانه اكثر الفرق من الملائكة وغيرهم فذهبت
للتبليغ الى ان الصادق عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر العقل ونفس وظل وهكذا

٢ في الافلاك والسموات وما فيها
من المخلوقات بل فيما سوى العقل
الاول وقدمت والصابية والمضمون
في حواد هذا العالم حيث
استندوا الى الافلاك والكواكب
بما لها من الاوضاع والحركات
الطبيعية حسب استندوا الى المراجعة
والطابع وفاته منشيهما الدوران
والمتعلقة في الشرود والقباح
والانفعال الاختيارية للمبروات
متين

وسيا

يترتب الحوادث مستنداً بعضها الى البعض فالفاعل للافعال عقول وحركاتها نفوس
والحوادث بعض هذه المبسدى او الصور او القوى يتوسط الحركات والافعال المحدثات صورها
الجمعية والافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فأكبر المكنات عندهم مؤثرات وذهب
الصائغون والمصنوعون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث وتغيراته مستندة
الى الافلاك والكواكب عالهما من الاوضاع والحركات والاحوال واتصالات وحقبة متحكمهم
في ذلك هو الدور ان اعني رتب هذه الحوادث هي هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد
القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا او موطولات مقارئة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التخلف بطريق الميزان والكرامات كيف وصي علوهم على سيطرة الافلاك والكواكب
واتساع حركاتها على نهج واحد وهو يتلقى ما ذهبوا اليه من اثبات احوال البروج
والدورات واتدبر الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وانظر الى الدوران
زعم الطيحيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امثاله من العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان مناسب الى الصميم والطيحيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفريقيين في بادي الافلاك والعناصر وآيات العقول والنفوس وكون الاري
وجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المتخالفين واما من المسلمين فالمرئى اسدوا الشريوط
والخام الى الشيطان وهو قريب من مذهب الفسائلين بالنور والظلمة واستدوا الاصل
الاحثرية للا نسان وغيره من الميوتات الهم وهو مسئلة خلق الاجر وسبقا في قان قبل
الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا يفسد لهم من المتخالفين في شعوبها فلبس المراد بالقدرة
ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى الاتيان بالاصحاب
على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه المصنفى القدرة
والماتر حرج احد الطرفين على الآخر فاضايف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعندها جماعها
يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى على خاص وعمله وقدرته اذ لاني خبر زائد على الذات
فلهذا كان الصالح قدبا والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا
لامنى (قال المبحث الثالث في امعاء) اتفق عليه وجه والعقلاء المشهورين استدلال المتكلمين
وجها الاول انه فاعل فعلا محكما بنفسا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وبنه عليه ان من رأى خطوطا ملصقة او سمع الامط فصحة تبي عن معان وثيقة واغراض
صحيحة علم قطعان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر
ولما فيها من الاعراض والظواهر واتواع المعادن والآيات واصناف الحيوات على انساني
واتظام واتقان واحكام تحارفي العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدقات والافلام على ما
ينهد بذلك الهيئة وعلم التشرىح وعلم الاكار المطلوبة والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع
ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يعال الكد سبيلا فكيف اذا راقى عالمه ازواجها
من الارضيات والسويات والى ما يقول به الحكماء من المجدرات لرقى خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما تنفع الناس وما تزللهم السموات من ماء
فاحي به الارض بسمنوها وبث فيها من كل دابة وتصريف الراى والاصحاب المستخرجين السماء
والارض لا يكافؤهم بمفولون فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى انه قد لا تار
مرية تزيين الاخلل فيه اصلا وملائمة التناغم والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا باطنية بالضرورة الا كانت وان ابقى الجملة ومن بعض
الوجه فيل اكار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد استند جمع من العقلاء بالحكماء

اما عندنا فلا نه صانع العالم على
استفاده واحكامه ولانه قادر مختار لما
مر وما ينهذه من بعض الحيوانات
لومح انه فعله امدل على عهده ولما
التسك بالسميات فدور
مته

بحسب خلقه الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشئ سموها المصورة فكيف يصح
 دهموى كون الكبرى متروكة فقل المراد اشتغال الاصل والاشكال على لطائف الصنع وبدايع الترتيب
 وحسب الملائمة للنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتغل بالفرض على نوع من الخلط
 وجزاآن يكون خوفه ما هو اكل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا هي العالم ضرورى سيما اذا تكثر وتكرر
 وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائر وما يشال لم لا يكتفى الظن مدفوع بالترك والتكثير وبانه
 يكتفى في ثبوت فرضه انحصار الشئ انه قادر على فاعل بالقصد والاختيار لما هو ولا يصور ذلك
 الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات البهيم بالقصد والاختيار افعال متنة محكمة
 في ترتيب مساكنها وتكثير ما ينبت بها كما للفصل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو
 في الكتب مسطو وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اول العلم قلنا لو سلم ان موجود
 هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يمتدى الى ذلك بان يخلقه
 الله تعالى طائفة بذلك او يلهيها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان
 طريقة القدرة والاختيار وكذا طرق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا الصواب وهو
 انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المتنة المحكمة ويكون له العلم
 والقدرة ودفعه بالاجداد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل
 احكم فليكون طائفة عالما لا يتم الايمان انه قادر مختار اذا ايجاب بالقدرة من غير قصد لا يخل على
 العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمك في كونه
 عالما بالادلة الحسية من الكتاب والسنة والاجماع ورد عليه ان التصديق بالرسال المرسل
 واتزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فينبور وبما يجب مع التوقف فلهذا اثبت
 صدق الرسل بالبرهان حصل العلم بكل ما خبروا به وان لم يضطر بالعلم كون المرسل عالما
 والظاهر ان هذا مكرمة نعتجه ذلك في صفة الاستكلام على ما مر به الامام (ع) وعند
 التلافة (٢) ورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اى ليس يسمى ولا
 جعما الى ما هو وكل مجرد عاقل اى عالم بالكلية لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
 ان لا يرد به ثبوت التمثل كنهان البصر يستلزم امكن المقولية لان المجرد يرى عن الشواهد المادية
 والاواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير مقولا فان لم يقتل كان
 ذلك من جهة القوة المدقة لان جهته وامكان المقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين
 الصاقل اليه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر الماقل لان حصوله فيه نفس
 المصاحبة توقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده
 المتأخر عنه وهو محال فان المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج بلده امكان مصاحبة
 المقول والامنى لتتمثل الا المصاحبة فان كل مجرد يصح ان يمثل غيره وكل ما يصح للمجرد
 وجب ان يكون بالفضل لبراهنه ان يتحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شأن المديت والاحياء
 في ضيق بعض هذه المقنسات وفي الموضع ان مصاحبة المجرد للعقولات في الوجود تعقل لها
 لكن ذلك في آيات المطلوب من غير احتياج الى سائر القدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى
 لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم هيئته عند الاستحالة حصول المثال
 لكونه اجتماعا للذاتين وهذا القدر وان كان مضافا الى اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم
 سألوا اثبات علمه بمساواة فقلنا وهو عالم بذاته الذى هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالبداهة اعنى
 العلم عالم بذى البداهة اعنى العلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهي لا تعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم
 بذاته وهو مبدأ لكل والعلم بالبداهة
 مستلزم لعلم بذى البداهة من

المطلوب بل المطلوب نفسه وما يتبعه من المعلومات كلها من لوازم الذات باعتبار أن لازم الذات وتامه كسأوى الزيادة ثلاث الفاشتين ثلاث ولو وجب ذلك لم من العلم بالشيء لم يجمع وأورد الفرية والبيعة لا استمرار الانقطاع من لازم إلى لازم واجب بأن الكلام في العلم السالم اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك أن علم الباري بذاته كعلمه (قال وقيل لا يعلم بذاته) الفاشلون بأنه ليس بعالم أصلا تمسكوا بوجهين أحدهما أنه لا يصح علمه بذاته ولا يفرضه أما الأول فلأن العلم إضافة أوصفت ذات إضافة وإما كان به معنى الثانية ونفسا بين السالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيق ولما الثاني فأنه لا يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لأن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالأخر قطع بغير العلم بهذا مع الجهول عن الآخر ولأن العلم صورة مساوية للمعلوم من جهة في السالم أو نفس الارتسام ولا خفاء في أن صور الأشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات فكأنها حسان العلم مشار للذات لما سبق من الأدلة فيكون كتمسكهم لولا أنه ضرورة اعتناء احتياج الواجب في صفاته وأفعاله إلى التفريق فيكون كون الشيء قايلا وفاعلا وهو محل واجب من الوجه الأول ولا بعد تسليم لزوم التفريق على تقدير كون العلم صفة ذات إضافة بأن تفريق الاعتبار كاف في علمه بالنفس على ما سبق فيبحث العلم لا يقال التفريق الاعتباري إنما هو بالمالية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التمايز لزم الدور وإما يريد النقض بعلمنا بالنفس أو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو متوحد في غير كونها عالم من وجه معلوم من وجه لا نقول إنما يلزم الدور كما توقف العلم على تصديق توقف مسبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته أنه لا ينفك عن العلم كالانفك المألوف من علمه والمراد بالقض أن النفس تعلم ذاته التي هي عالمه لأن يكون السالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وأما بل علمه ليس بالعلم بالعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا سكونة إلا في المقسقات والإضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين من حصول الأشياء وحصول الفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المقنونة لها حصول القابل وذلك بالإمكان ومع ذلك فلا تستدعي صوراً إمارة لها فأنك تعلم شيئاً بصورة تصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فأنك لا تعلم تلك الصورة بغيرها بل بآتمقل ذلك الشيء بها كذلك تعلمها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاف تلك الصورة فيك وإذا كان حالكم ما يصدر عنك بمشاركة غيره هذه الحال فأنك تعلم حال من يقبل ما يصدر منه لذاته من غير مدخله التفرقة ثم ليس كوك خلا تلك الصورة شرطاً في التعلم فبذلك تعلم أنك تعلم ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حانة كانت أو غير حالة والمطلوبات الذاتية للعقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل إياها من غير أن تكون حالة فيه على أن كثرة الصفات في الذات لا يمنع حد ما بل عند الفلاسفة واتباعهم واجب عن إنسان يمنع استحالة كون الواحد قابلاً وفاعلاً (قال خاتمة) كرم الله تعالى غيره من جهة أنه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالعلوم ومحيط بما هو غير مثله كالاعداد والأشكال ونعيم الجنان وشاهد تلجج الموجودات والممدومات المكنة والمتمتعة وجميع الكليات والجزئيات أما مع ما قبل قوة تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يربط منه مثقال ذرة يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون إلى غير ذلك وأما عسلاً فلأن المقضي السامية هو الذات أما بواسطة المعنى أعني العلم على ما هو رأى الصفاية أو بدونها على ما هو رأى أفنة والمعلومية إمكانها ونسبة الذات إلى الكل على السوية فلو اختصت

وقيل لا يعلم ذاته لأن العلم إضافة بوصفة ذات إضافة فلا بد من الإثنية ولا هيبة لأفضله إلى كثرة في الذات وأيضاً يلزم كون الواحد قابلاً وفاعلاً واجب بأن تفريق الاعتبار كاف في علمنا بنفسنا ولا يستحالة في سكونة انضمامات وفي القابلية مع العالمية من

حالة علمه لأنيهاً ومحيطاً بالأشياء كالاعداد والأشكال بكل موجود و مدبره وكل جبرق لعمومات الصور ولأن المقضي العالمية لذات العلم بالمعلومية صحتها من غير تخصيص لتمايزه من أن يقتصر في كماله وخالف بعضهم في العلم بالعلم لأفضله إلى صفات غير منهية وبهذه في العلم بما عايناهي لاستحالة لوجوده مع تحضر السابق وبهذه في العلم بالمعلوم لأنه في محض لا يبر فيه والمعلوم متغير ومنصف الكل مظهر من

يأتيه بالبحر دون البحر لكاتب شخص وهو محال لانتاج احتياج الواجب في صفاته
 ولا تارة ثلثه الوجب والحق المطلق والمخالفون في فعله عنه منهم قال ينتج عنه بطله
 والازم اقصافا لا يتبعه عدد من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو
 متناه في ما مر ارا وجه الامور له لو كان جائزا ان كان حاصل بالفعل لا نه مقتضى ذاته ولان
 الخلق العلم الجازم عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بطلوات وينتقل الكلام الى العلم بهذا
 العلم وهكذا العلم لا يتبعه العلم ذاته ولو لم يتبعه العلم نفسه العلم لا يتناول اما انتاج
 كون العلم نفس الذات فقد سبق والانتاج كون العلم بالعلم نفس العلم فلا يتصور المساوية
 لاحد المتسايرين في تباين الصورة المتساوية المتماثلة لان المتعلق بهذا بتغير المتعلق بذاته
 والاجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية يلزم
 الفصل والابتن من كونه اعتبارا عاليا لان كون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع ما هرف
 من ان انتفاء مبدأ الحصول لا يوجب انتفاء العلم على ان انتفاء العلم بالشيء العلم بالعلم هو
 الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا من لانتا جهتها وبهذا يتدفع الاستدلال بهذا
 الاشكال على نفي جملته بذاته بل ينشأ من المعلومات واجب الامام بل هذه امور غير متناهية
 لا آخرها واليمان بان علم له مالاول لها ومنه من قال لا يتصور علم بما لا يتصور اما اولها لان
 كل معلوم يجب كونه متغيرا ومظهرا ولا شيء من غير المتشعب بمخازن العلم غير المتشعب
 عنه بمحدودات متناهية وما قاتلا يلزم صفات غير متناهية هي العلوم الماهرف
 تعدد العلوم تعدد المعلومات والاجواب عن الاول ان كل متغير عن غيره يجب ان يكون
 متناهيًا عن اتصاله عن الغير يقتضي ذلك كسيف ولا مقي لا تفصل عن الغير
 الا غاية له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان الغير كل واحد منها هو
 متناه وعرض بانها اذا كان غير المتشعب معلوما يجب ان يكون متغيرا اوله بتدبير غير كل فرد
 والجلوب له لا مقي العلم بتغير المتناهي الامام با حاده وبهذا يتدفع الاشكال على معلومية
 الكل اى جميع الموجودات والمعدومات لانه لا شيء بعد الجمع يعقل غير متناهية ويجب بان تغير
 العلوم اعلمه عند ملاحظة الغير والتصور بحيث لا يغير لا يغير ولو لم يكن الغير عن الغير
 الذى هو كل واحد من الاحاد ومنهم من قال ينتج عنه بالعلم ومن كان كل معلوم متغير ولا شيء
 من العلوم متغير والجلوب منع الصبرى ان اريد الغير بحسب التلويح والكبرى ان اريد بحسب
 الذهن ومن المتفلسفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من يجوز علمه بغيره تمسكا بالنسبة
 المذكورة لشيء العلم مطلقا (قال والمتفلسفة في العلم بالذات ١٤) المشهور من مذهبهم انه
 ينتج عنه بالذات بل وجه كونها جزئيات بل من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير العلوم
 يستلزم تغير العلم وهو على الله محال في ذاته وصفه وامان حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلمها
 تفعل بوجه كل ما يلحقه التغير فلهذا جميع الحوادث الجزئية واكثرها الواقعة هي فيها من حيث
 ان بعضها واقع الا لتبعضها في الزمان الماهرف غير متناهية في الزمان المستقبل بل غير متغير بحسب
 الماضي والحال والمستقبل بل علمنا بتبديله الماهرف غير متناهية تحت الاكثرية مثلا بل ان القمر يغير لكل
 يوم كذا عدد والنفس والشيء كذا عدد فلهذا لا يحصل لها مخالفة بغيره كذا يتغير بالغير والغير في
 الجملة مثلا وهذا العلم بانته حال انما يغيره ويقبله اوبسده ليس في علمه كل وقت ويكون بل هو
 حاضرة عنده في اوقاتها وزلاولها ونما المتعلق بالابتن في علوه متناول الحصول ان تمام العلم بالشيء
 الزمانى التغير لا يغير ان يكون زمانيا ليس بغيره تغيره بل العلم بالامام ان الاثنى باصولهم ان الجزئ
 ان كان متغيرا او متغيرا لا ينتج ان متعلق به علم الواجب لا يغير في الاول من تغير العلم وفي الثاني

٤ في وجه الجريئة لاستلزامه التغير
 في القدم كما إذا علم أن زيداً سيُدخل
 ثم دخل فنه ينقلب جهلاً أو يزول
 إلى غير آخر ورود بان من الجريئات
 ما لا يشعر بمذات الله تعالى وإن تعبر
 الإضافات لا يوجب نفسه المضاف
 كالقديم يوجد قبل الحادث ثم بعده
 بعده فن جعل العلم إضافة لم يده
 تغير الذات ومن جملة صفته ذنب
 اضافته لم يده تغيره فضلاً عن الذات
 وإلى هذا يشير ما قبل إنهم بالبراري إن
 شيء موجود نفس علمه يله ويحفظان
 من استقر على القدم على أن زيداً يدخل
 الدار غداً فهو بهذا العلم بعينه يعلم
 في الداهية دخل والعلم لا يتغير بغير
 كالاية ترينكره عزلة مرة لا تنكشف
 بها الصور وإنسان ينقل الجالس
 عن عيئه إلى يساره وظاهرنا هذا
 لا يصح يكون العلم لفظاً وإن العلم
 والعلوم دأوا الذين على ما قبله من
 المعرفة أو الغايب من استقر على أن زيداً
 يدخل إلى الدار غداً جلس في بيت ما
 بحيث لم يلم دخول الغداً يكن عالماً
 دخل ويتبين بان متعلقه بمختلفه
 وشروطها من غير أن اذ العلم باله
 وجد مشروط بوجوده وبأنه موجود
 مشروط بعدمه والآن كان جهلاً
 وثلاً بانها حقيقة، فترقان كما إذا علم
 أن زيداً سيقدم وحده قدمه
 لم يلم بغيره وبالسكس
 مثير

من الاشارة الى ان الله سبحانه وتعالى قد جعل كمال الاجرام الملكية قائما على تلك وتغير في ذاتها
وكما صور والارض ارض فانها متغيرة كالا جرام الكثرة الفاسدة فانها متغيرة وتختلف، اما ما بس متغير
ولا متشكل كذات الواجب في ان المتغيرات فلا يتغير بل يجب العلم به على ما يقره الحكماء من انه
عالم بذاته الذي هو مبدأ العقل الاول بالارادة والاشكال وان كلاسها جزئي والعلم في احتياج العلاقة
انه لو علم ان زيد يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان في العلم بحاله معنى انه يعلم ان زيد
يدخل غدا فهو جاهل بكونه غير طاسق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول
من الوجود الى المعدم والثاني من المعدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كان الاعتقاد
غير المطابق جهل فكذا الخلو من الاعتقاد طابق بما هو وقع لا نقول نوسم غاذل العلم
على وجه ممكن والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من
يؤمن بها وكذب العقول ولا يتغيرها الدليل وتخصيص الحكم ببعض ما لا يشير
اليه كلام الامام انه يصح في اقواعد السريعة دون العقلية ولما لم يكن التخصيص من هذه ان يجوز
ان يكون المدعى اسما وهو انه لا يملك شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع في الجزئيات
المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر ان يفسد والابطال كلام الخصم وهو انه عالم
بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقصر الجاهل في الجواب على منع الملازمة مستندا بان
العلم اما اضافية او صفة ذات اضافية وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه
قبل الحوادث اذ لم يوجد الحاسب ومعه انما وجد وبعده اذ ان في من غير تغيير في ذات القديم
فضلي تقدير يكون العلم اضافة لابنه من تغير المعلوم المتغير العلم دون اذات على تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن لذات والموجب كبر من المثرة واهل السنة بان العلم تعالى بالشيء
سيحدث هون من علمه بله حجب لقطع بان من علم ان زيد يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم
المضى القديم بهذا العلم انه دخل الدار من غير تغير في العلم مستأنف على هذا التغير في العالمية
انتي ثبته المثرة والعلم الذي يثبته الصفاية وهذا بخلاف العلم المخلوق فانه لا يستمر وصرح هذا
الجواب الى ما سبق من كون العلم اضافة الى غير الاضافة اذ لا شيء في تغير الاضافة
ولهذا اوضحنا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لا يتغير بكثره ضرورة يلزم كثرة الصفات
بل لاننا جها بحسب لانتهى المعلومات وبان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
تكتشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما تتغير المرآة بتغير الصورة وبه صفة تعرض
لها اضافات وتعلقان بمنزلة انسان جالس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فله يصير
متبعا لزيد بعد ما كان متبعا لزيد من غير تغير فيه اصلا فظن ان هذا لا يمت
على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
رد ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيد يدخل البلد غدا وجلس
مسترا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مغلق بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير طاسقا
يدخل زيد ولو كان له علمه سيدخل نفس العلم به دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه
الصورة فانما يحصل ان يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثلث متولد من العلم بانه سيدخل
غدا ومن العلم بوجود المدة وثانها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول
ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا يخاف في ان الاضافة الى احد
المتعلقين او الصورة المطلوبة له تفسير الاضافة الى الآخر او الصورة المطلوبة له وكذا
الشروط باحد المتعلقين بتساير الشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل
بدون الآخر كما اذا علم ان زيد استقيم البنية لكن عند قدمه لم يعلم انه قدم وكانا علم انه قدم

من غير سابقة علم انه مقدم والحق ان العليين ما يريان وان التصاير في الانصاف او عالمية لا يشرح في قدم الذات ومن المدركة من علم تصاير العليين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لا ينظر ان اصلا فانه قديم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التمييز عن القدم في الحال والوجود في الاستقبال بوجوده وعدم الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضحي لا يقدح في الحقائق وكذلك عالمية يعلم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالمية لهذه النسبة وهو انه يحصل له ادخول يوم السبت ولعالم الوجود فيما لا يزال لوقوع يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا تشاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجب بالنع فانه ذلك لتعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بمحلها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان تعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق لا يزالا لا يشك جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفاء بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا وجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل انه معدوم في الحال فلزم الجهل والجمع بين الاعتقاد بين المتناقضين واما ان يزول فلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما يتقدمه استحق عدمه (قال والترمذ) يعني ذهب ابو الحسن الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم اذات كما هو مذهب جمهور بن صفوان وهنالك بن الحكم من اتهماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بالهدا قد وجوده وذلك قد عدم فاما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة بالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فله ولا متاع في انصاف الذات يعلم حادثته في انصافها واثباتها ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشرط حادثتها واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الراس اما ان تكون في ثبوتها وانقضاءها فلزم دوام نبوتها وانقضاءها لانها من ثبوت تلك الصفة وانقضاءها الموقوف على ذلك الامر على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وانقضاءها الموقوف على ذلك الامر فلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الوقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فلزم انكار الواجب لان الوقوف على الممكن اول بان يكون كحاشي غايه الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء فلا يلزم ان يكون متوقفا عليه كافي بوجوده وجوده ووجوده الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلقة جهل ونقص وان كل احد من الطبع والعلماني يعلم اليه في كشف الحقائق ودفع اليك والبيان ولولاه مما لا تشهد به فطرة جيع الفناء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء وبواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالله يوجب العلم بالخلوق (قال المصنف الرابع ص ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مراد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من قوله تعالى فاعلما لا يخفى لان معناه التقصير والارادة متمملاحظة ما لطرف الاخر مكان الخفاء يظفر الى الطرفين ويحيل الى احدهما ولم يد ينظر الى الطرف الذي يده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فصدقة صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية ومنه الجسائية صفة زايدة قائمة بالصل وحسن

١ والترمذ تفسيره بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه همام من المتأخرين في الازل والحقائق والماهيات والاعمال والاصناف والاحوال بعد حدوثها من

٧ في امره ذاتا فزاعلى ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فصدقا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات لقطع بان شخصي احد طرق المقدور الوقوع يكون لصفة خاصة تجدها من انفسها ليست هي العلم والفيرة ونحوهما متعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات وجوب المراد بها الاثباتي الاختيار وقدمها لا يوجب قدمه ولا ينافي حداثتها متعلقها من

من الفرائض

الكرامة صفة حادثة قائمة بالذات وعند خسران نفس الذات وعند الصلابة سلبية هي كون
 القاتل لبس بمكره ولاسه وعند الفلاسفة العلم بالظلم الاكل وعند الكمي ارادة لفعله العلم
 به ولعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا
 بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة
 الذات الى الكل لايد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لا امتناع التخصيص بلا تخصيص
 وامتناع احتياج الواجب في غايته الى امر منفصل وتلك الصفة هي السمة بالارادة وهو معنى
 واضح عند العقل مفارقة العلم والقدرة وسائر الصفات شأنها التخصيص والزمج لاحد طرفي المقدور
 من الفعل والتزك على الآخر ويذهب على مفارقتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على سواء
 بصلاتها والعم ان مطلق العلم نسبت الى الكل على سواء والعلم بمسايفه من المصلحة وله - يوجد
 في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسل
 الخضم سبق العلم به يوجد في وقت كذا على ارادة ذلك ولا تخرجه بوقوعه حالا عن ارادة
 الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فضاء انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل
 في التطابق لانه مثال بصورة له لا يعني تأخره عنه في الخارج البتة والحكي ان مفارقة الحالة التي
 يصحبها بالارادة العلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد بين قدمها وزيادتها على الذات
 بعلم ماصر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة الى الفعل
 والتزك والى جبع الاوقات على سواء اذ لو لم يمتثلها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر
 لزم في القدرة والاختيار واذا كانت على سواء قطعها بالفعل دون التزك وفي هذا الوقت
 دون غيره يفتقر الى مرجع وتخصيص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجع كما ذكره ويلزم تسلسل
 الارادات والجواب انها لا تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجع آخر لانها صفة
 شأنها التخصيص والزمج ولو لا سوى بل الرجوع وليس ههنا من وجود الممكن بلا وجود
 وترجمه بلا مرجع فشي فان قيل فغ تعلق الارادة لا يتي التمكن من التزك وينتفي الاحتياط فلما
 قدمه غير مرة بل الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني ان الارادة لا يتي بعد الايجاد
 ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالتزك
 فتخصص ما تعلق به وترجمه وعند وقوع المراد يزول تعلقها بالحادث وبهذا يدفع ما يقال
 انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم هي ان قدم المراد لا يوجب
 قدم العالم لان من شأنه ان يرد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحد له في وقته وبشكل بليد الزمان
 الا ان يجعل امره مقدرا لا تحقق له في الايام فان قيل فمن زدد في الازل الذي هو المراد كالعالم
 مثالبه املازم للازمة فيلزم قسمه اولاه يكون مع الارادة جاز الوجود والمعدم فلا تكون الارادة
 مر جمعة فحقا هو جاز الوجود والمعدم بالتفكر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود
 مدرج بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاضداد بأنه
 يعلم في الازل ان العالم محصور بوجوده وبعدم الابدان لا يتي ذلك انطلق الازل مدفوع بما عرفت
 في البحث السابق الثالث ان متعلق ارادته امان ان يكون اول فيلزم استحساله بل غير اول فيلزم
 البعث والجواب ماصر في بحث قدرته (قال وحدوها A) يشيعر في مذهب المطلقين فيها
 قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو غايد ماصر من استحالة فيلزم الحوادث
 بذات الله تعالى ولان صدور الحوادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة
 فيلزم الدور او التسلسل فان قل اسداد الصفات الى الذات انفساهو بطريق اليجاب دون
 الاختيار لم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

٨
 بحثونها في قيادته على ماهوراي
 الكرامة يوجب التسلسل وكيفية محلا
 للمواد ومع عبادتها بنسبها على
 ماهوراي الجبائية ضروري البطلان
 وقول الحكماء ان العلم بالتفنگم الكل
 في لما سمجه الارادة وكذا قول الجبار
 انها كونه عبر مكره ولاسه وقول
 الكمي انها في فعله العلم وفي فعل
 ضمه الامر ونهب كبير من المعتزلة
 الى انها الداعية فقيل في القاض
 خاصة وقيل فيها جمعا ومعنى
 الداعية في الساهد العلم الا لاقتصاد
 او النظر بتعريف العمل وفي لغات
 العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل
 المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون
 له صدور بفعله ولاشورنا لا بلداعي
 بلخاص او المرجع على الصارف ورد
 بل لا يسل له اخباري وله لا شعور
 فيلزم لداعي بل لا شعور بما له بهينه
 ضروري وهو عرض بالاعتساف
 او الهارساف بل الى احد الدائين
 والطريقين عند التساوي
 مفي

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد ينشأ استحقاقه ولأن تلك الشروط إما صفات لباري
فليزحم حدوثه لأن ما لا يتخلو عن الحادث حادث أولا عجزنا اقتضاه في صفاته وكالاته إلى الغير ومنها
قول أكثر معتزلة الصرة أن إرادته حادثة قائمة بنفسها لا يحمل وبطلانه ضروري فإن ما يقوم
بنفسه لا يكون صفة وهذا أول من أن قال أن العرض لا يقوم إلا بمحل للإلتحاق على أن صفات
الباري ليست من قبيل الأعراض وفي كلام بعض المعتزلة أن العرض نفسه ليس بضروري
بل استدلال ذكيك الحكم الذي هو استحقاقه قيامه بنفسه وقساده بين ومنها قول الحكماء
أن إرادة الله تعالى ويسمونها المتأني بالخلوقات هو مثل نظام جميع الموجودات من الأزل
إلى الأبد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الأوقات الممتدة غير المتشابهة التي يجب
ويلين أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات قالوا وهذا هو المقتضى لاختصاصه ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل إذ لا يجوز أن يكون صدره عن الواجب وعن العقول الباردة
بصدده وإرادته ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتساق والجزاف لأن السلب السالبة لا تنتم
للفرض في الأمور السابقة فقد صرحوا في إثبات هذه النسبة بنفي ما نسبته الإرادة وقد عرفت
مرادهم بأحادته علم الله تعالى بالكل وإنها ليست الوجود الكل ومنها قول الجاهل من المعتزلة
أن إرادة الله تعالى كونه غير مكره وإسائه وقول الكبي وكثير من معتزلة بغداد أن إرادته لفظه
هو علمه به أو كونه غير مكره وإسائه ولفضل غيره هو الأمر به حتى أن ما لا يكون مأمورا به لا يكون
مراداه ولا عذاه في أن هذا موافقة للفلسفة في أن كون الواجب تعالى مراداه على سبيل
القصد والاختيار مخالفة لقصود المبالغة على إرادته تنه في شيء دون شيء وفي وقت دون وقت
وإنه قد صامر العباد بما لم يشأ منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قول الشئ إذا
إرادته أن يفعل به كمن فيكون ولو شاء ذلك لآمن من في الأرض كلهم جميعا إلى غير ذلك مما لا يحصى
ولفرق بين المنية والإرادة الاعتد الكرامية حيث جعلوا واحدة آتية تتناول
ما يشاء الله بها من حيث تفضلت والإرادة حادثة متعديّة بصد المراتب وأما الاعتراض
على قول الجاهل به بوجوب كون الجهاد مراداً فليس بشئ إله إنما يفسر بذلك إرادة الله تعالى
ونذهب كثير من المعتزلة إلى أن الأرادة ليست سوى الداعي إلى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الحوار زكي في الشاهد والنائب جميعاً وإلى الحسين البصري في العائب خاصة قالوا وهو العلم
أو الاعتقاد أو الظن أو احتمال الفعل أو الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن
أو الاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتموا بأن الإرادة فعل المراد قطعاً
واتفاقاً قال فلان يريد هذا ويكره ذلك ولهذا يمدح به أو يذم وتسلم عليها ما عاقب قال الله
تعالى يريد ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى نكح من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكن لفعل شعوره ضرورية أن الفاعل هو المؤثر
في الشيء بالقصد والاختيار ونكح لا يكون إلا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لا أن لا شئ عند
الفعل أو الترك يبرمج سوى الداعي الخالص أو المخرج على الصلارف والبابوا إله أن يريد بكونها
فضلاً للمريد مجرد استنادها إليه كما في قولنا فلان يمدح على كذا ويذم عن كذا فهذا لا يقتضي كونه
أزماً صادراً عنه بل بالقصد والاختيار بل لا يزم الشعور به وإن أراد إله أن يطرئ بالقصد والاختيار
مخترع ولا يجد دعوى الاتساق على تقييد ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت إلى إرادة
أخرى وتسلطت ثم ترتب الثواب والعقاب على الإرادة انما هو باعتبار ما يزنهما من الأفضال
أو تحصيل الدواعي أو في الصوائف أو نحو ذلك مما لا ينفصل فيه مدخل وأما المدح والذم على الشيء
فلا يقتضيان كونه فعلاً اختيارياً وهو ظاهر ثم لا نسلم أنه لا شعور لما يبرمج سوى الداعي بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل يُؤيد من نفسنا حالة ميلانية متبعة عن لداعي أو غير متبعة
 هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الإرادة غاية لداعي جدير بأن يكون
 ضرورية ثم لو ردنا طريق المعارضة أن الإرادة لو كانت هي الشعور في الفعل أو الترك من المصلحة
 لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضروريًا لأن الملل بل لعل لأن لعلشان يشترط واحد القدرين والهاب
 بسلك أحد الطرفين من غير شعور بمصلحة رجحة في فعل هذا وترك ذلك عند فرض الشاوي
 في نظر العقل وبالجملة فيكون معنى انظر لارادة من غير الشعور بالمصلحة في الفعل أو الترك بما لا يخفى
 أن ينبغي على الساقط العارف بالمصالح والأوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء
 مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على السبب المصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ١) مذهب
 أهل الملق أسكل ما أراد الله تعالى فعله وكأنه سلك كل فهو من أجله وان لم يكن من ضيق ولا مورا به
 بل منها بهذا ما اشتهر من السلف أن ما شاء الله كان وما لم يسلأ لم يكن وخالف المعتزلة
 في الأصلين ذهابا إلى أنه يريد من الكفر والعصاة الإيمان والطاعة ولا يقع مراده بوجه منهم الكفر
 والمعاصي ولا يريد ما كذا جيع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح وأخرى الكلام في ذلك قال بحث
 الأفعال لما له من زيادة المتعلق بسأله خلق الأفعال (قال ألبصير الخامس ٢) فدهلهم بالضرورة
 من الدين وثبت في الكتب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن الباري تعالى على جميع بصير
 وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بأنه عالم قادر
 لما هو وكل عالم قادر على بالضرورة وعلى البصر بأن كل شيء يصح كونه سميما بصيرا
 وكل ما يصح للكلالات ثبت الفعل لزم أنه من أن يكون له ذلك بالقول لا بالكان وعلى الكل
 بأنه ما يصح للكلالات ثبت الفعل لزم أنه من أن يكون له ذلك بالقول لا بالكان وعلى الكل
 تعالى على حاله وهذا التفرع يحتاج إلى بيان أن من المصير والقياس اضداد لهما أو العلم والبصر لا
 اعدام ملكات وانما يصح أنصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان
 أن الحيوة في انقائب أيضا تقتضي هذه السمع والبصر فأيضا متبعض في ذلك على ما ذكره
 امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فالإجماع لا يتصف بقبول السمع والبصر وانصافا حبا
 تصفيه ان لم يتم به أفان فماذا سبنا صفات التي لم نجد ما يصح قبوله السمع والبصر سوى
 كونه حيا وزم اخذه بثل ذلك في حق الباري تعالى وأوضح من هذا ما شار إليه الامام جده
 الاسلام أنه لا يخافه وإنما تصف بهذه الصفات لكل من لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري
 به لزم أن يكون الإنسان بل غيره من المخلوقات اكس منه وهو بلط قطعنا ولا رد عليه التقضي
 بثل المثلثي والحسن الوجه لأن استحضاره في حق الباري تعالى مما يوجب قطعنا بخلاف السمع
 والبصر والفرض من تكثير وحده الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقق
 وان لا تضاعف متفاوتة في قبول والاذهان ربما يحصل لبعض منها الطمأنينة ببعض الوجوه
 دون البعض أو بانخفاض الكل أو صفة منها مع ما قل واحد من محال المناقشة ولما انقضت
 بانه لا دليل على استغناء الخاص والافقه على الباري تعالى سوى الإجماع المسند بحجة إلى الأدلة
 السمعية ولاخفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سمعيا
 بصيرا فأي حاجة إلى سائر القدمات التي ربما يتأقش فيها فيكون في التبع اذ ربما يجزم بذلك
 من لا يلاحظ الإجماع عليه ولا يراه حجة أصلا ويقتد أنه لا يصح في مثل هذه المطالبات التمسك به
 وسائر الأدلة السمعية لكون كزال الكتب وأرسال الرسل فرع كون الباري حيا سمعيا بصيرا
 وبالجملة لما ثبت كونه حيا سمعيا بصيرا ثبت على قاعدة انصافنا له صفات قديمة هي الحيوة
 والسمع والبصر على ما ينشأ في العلم والقدرة فإن قيل لو كان للسمع والبصر قديمين لزم كون المسحور

١ (خاتمة) ارادته ثم جميع الكائنات
 وبالله كس خلافا للمعتزلة في الأصلين
 وسبغ في بحث الأفعال

٢ أنه حتى سمع بصير شملت
 الكتب الكهنية واجمع عليه الانبياء
 بل جهود العقلاء والعلم والقدرة
 على الحيوة والحيوة على سمع السمع
 والبصر فثبتت بالفعل ولاخفاء
 في أن انقلوا من هذه الصفات
 في حق من يصح انصافه بصفة
 وقصور في الكمال لا قبل وباطل
 ان ينسب الواجب بأقصان ويكونه
 أقل كالأمن الإنسان فهذه بجملة
 فقيدها قطع وان كان في البعض الجبدل
 محلو وبث على أصل اصحابه اصدفت
 قديمة هي الحيوة والسمع والبصر
 ولا يلزم قدم المسحور والبصر
 لجواز حدوث التعلق وما يتأقش انها
 نفس اعتدال المراح وأثر الحاسة
 أو شروعة بذلك في الشاهد
 فكيف في أنه ب

من

والبصر كذلك لامتناع السمع بدون السمع والابصار بدون البصر فلتا متنوع لجوزان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعدم والقدرة ويمكن ان يحل هذا شبهة من قبل الخلف بانه لو كان جميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قد بين فلانهم قدم السمع والبصر واحدتين فلانهم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا جميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه الازوم ان السبوة اعتدال نوى للزجاج الميواني على ماسبق اوصفه تبعها مقضية ليس والحركة الزائدة وقد عرفت ان المراج من الكليات الحسية وان السمع والبصر مسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب ان الانسلا كور الحوية والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشرطة به في الساهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الساهد تارة ن مذكرتم ولا حجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما قل) المشهور من مذهب الاشاعرة ان تال من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالخصوص على ماسبق ذكره لجوزان يكون من جهة حال صفة العلم ويكون السمع علميا بالسموعات والبصر علميا بالبصرات فان قبل هذا اقيم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لالتوا على مختلفة على ماسبق في بعض العلم فلتا يجوز ان يكونه هي العلم التي تعلقات مختلفة في الاتواع المختلفة بان تتمايز بالبصر مثلا تارة يجب تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا الماء وتارة يجب تحصل حالة ادراكية تناسب البصائر (قال وعند الفلاسفة) على هذا الابلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن معددها الى هذا المذهب الكمي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثره على ان كونه جميعا بصيرا غير كونه عالما وتنق كلهم على ان الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخرى عن الادراكات لتعلقها بالعلوم والتعلق بالارواح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللازم والخبرنا ان كل ادراك يعقبه شئ هو آفة خال على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم قدس الباري تعالى عن كونه شامدا شامدا لاسما فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتصل الى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات تلك تقول سمعت تفاعلة في ادراك ريمعها وكذلك النفس والذوق (قال المبحث السادس في انه يتكلم قولنا القول بذلك عن الانباء) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبارها تعالى عن صدقهم بطريق التكلم بلان الدور وقد يستدل على ذلك بدليل حقل على قياس ماسبق في السمع والبصر وهو انهم انكلم من يصح اتصافه بالكلام اعني الحلي العالم القادر يتقص واتصافا باضداد الكلام وهو الله تعالى محال وان توفيق في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كافي السكوت فلا يخاف ان انكلم اكل من غيره ويتبع ان يكون الخلق اكل من الخلق والاحراض والجواب ههنا كما في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحده فعد ادراك الحلي كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازالة طائفة بذات الله تعالى متافية للسكوت والافقه كافي في محسوس والطوفولة هو بها امر ناه عن غيره غير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكناية او الاشارة فاذا ههنا بالبرية فقرآن وبالسريانية فالتجليل وبالعبرانية فتوراة فالاختلاف في العبارات دون المعنى كما اذا ذكرناه تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وشاننا في ذلك جميع الفرق وزعموا له لاعمى للكلام الاتكلم من الحروف المصنوعة الدال على المعاني

الشيخ من ان الاحداث على المحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الاتواع المختلفة هي التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حجة كونه يعلم وقد روي عنه واصاره علمه بالسموعات والبصرات متن

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الارباع والاعوام ومثل الحرارة والبرودة الان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شامدا لاسما لاسكوتها من صفات الاجسام مع انها لا تنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولنا سمعت فادرك ريمع

٧ فلهذه الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان صدقهم في الحلي نقص او قصور في الكمال على ماسبق ثم كلامه عندنا صفة ازالة متافية للسكوت والافقه يدل عليها بالصلوة او الكناية ليست من جنس الاصوات والحروف وخاتمة في ذلك جميع الفرق فها بالي ان انه يقول من الكلام هو الحلي دون النفس وبطلان بقدمه الحولية والسنوية جهلا منهم او عنادا للاخلاق ترتيبا لشرع امتناع بقائه ونزول الكرامية لانه حادثة قائم بذات الله تعالى وسبحه قوله وجلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حدث في جسم ما ومعنى تكلم الباري به خلقه فيهم

المقصود وان الكلام انفس غير مقول ثم قال الخطاب والخطوبة انك انتك الاصوات والحروف مع قولها وزيت بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة سبوتا بالحرف المتقدم عليه كانت كلمة في لازل قلعة بذات الباري تعالى وتقدس وان لموجع من اصوات اقراء والمرف من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شغلا على جهلهم ما قبل عن بعضهم ان الجملدة والذلاف ازيلان عن بعضهم ان الجمل الذي كتبه الفرقان فانتظم حرفا ورثوا هو بينه كلام الله تعالى وقدمار قدما بعد ما كان حادثا لكانت الكريمة ان بعض الشرايون من ارجس وان محادة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المتكلم من الحروف المجموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وله قول الله تعالى لا كلام له الا كما قدره على التكلم وهو قد لم يزل له حادث لا محذور وفرقوا بينهما باكل ما اشتهاء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بائدة والمفصلة لما قسطوا به المتكلم من الحروف وله حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحتد بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الحق والافتراء ويجوز الجمهور ثم اتوا مذهب ابن حاشم ومن تبعه من الماخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يتصل بالذات حتى انما خلق من قولها في الوح المحفوظ او كتب في الصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلفه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المتقطعة ونهت الحجاني الى انه من جنس غير الحروف فيسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتبتها ويكتب عند الكتاب والحفظ ويقوم بالوحد الصفوط وبكل مصحف وكل انسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد ولا ينقص ولا يتغير بغيرها ولا يطل بطلانها والحاصل انه تنظم من المقدمات القطعية والشهور قياسيما يقع احدها قسم كلام الله تعالى وهو من صفات الله وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادث فاسطر النظم الى القدر في احدا قياسيما ومنع بعض المقدمات ضرورة اشتاع حقبة النبيين فثبت المعتزلة كونه من صفات الله والكراية كون كل صفة قديمة والاشارة كونه من جنس الاصوات والحروف والخطوبة كون المتكلم من الحروف حادثا لانه لا يصره بكلام الكراية والمسوية في النزاع بينا وبين المعتزلة وهو في الضعيف عائد الى اثبات كلام لنفس وفيه وان الفرقا هو وهذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام جبري والافتراض لما في حدوث الكلام الحسي واللاهوت في قدم النفس لو ثبت وعلى الصواب اخر في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن يعني ان يحمل ما قبل من متانة في حقيقته وفي يوسف متنا شهور ثم استغفار رايه ما عالى ان قال بخلق القرآن فهو كافر (في بيان) استدل على قدم كلام الله كونه نفس الاحياء بوجهين الاول انه المتكلم من قديم الكلام لان اوجيد الكلام ولو في محل اخر لقطع من وجد الحرف في جسم اخر لا يسمى ضمرا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانما تاسمة فيقول لانه لم يسميه متكلما وان لم يسم الله الواحد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله كما هو راي اهل الحق وحديثنا فان الكلام القديم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المتكلم من الحروف المسموعة بالذات ضرورة انه ابتدأ وانها وان الحرف الثاني من كل كلمة سبق في الاول ومشرط بانفسه انه يمنع اجتماعه في الوجود وقاد شي حقا بعد الحصول على ما سبق فيمنع ذلك في بحث الحكم والحادث بمنتهى قديمه بذات الباري اتصال السابق قديم ان يكون هو اعني اذ لا تطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فلا اعتراض من قبل المعتزلة بل هو كان المتكلم من قام به الكلام لم يصح إطلاقه حقيقة على التكلم بكلام الحسي له لانه لا يصح ولا اجتماع لاجراء حتى يقوم بشي ولو لم يات يوم بلسانه لانه لا يصح قولهم الامر يتكلم بلسان العزيز والحي

فان قيل ان الكلام انفس غير مقول ثم قال الخطاب والخطوبة انك انتك الاصوات والحروف مع قولها وزيت بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة سبوتا بالحرف المتقدم عليه كانت كلمة في لازل قلعة بذات الباري تعالى وتقدس وان لموجع من اصوات اقراء والمرف من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شغلا على جهلهم ما قبل عن بعضهم ان الجملدة والذلاف ازيلان عن بعضهم ان الجمل الذي كتبه الفرقان فانتظم حرفا ورثوا هو بينه كلام الله تعالى وقدمار قدما بعد ما كان حادثا لكانت الكريمة ان بعض الشرايون من ارجس وان محادة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المتكلم من الحروف المجموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وله قول الله تعالى لا كلام له الا كما قدره على التكلم وهو قد لم يزل له حادث لا محذور وفرقوا بينهما باكل ما اشتهاء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بائدة والمفصلة لما قسطوا به المتكلم من الحروف وله حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحتد بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الحق والافتراء ويجوز الجمهور ثم اتوا مذهب ابن حاشم ومن تبعه من الماخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يتصل بالذات حتى انما خلق من قولها في الوح المحفوظ او كتب في الصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلفه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المتقطعة ونهت الحجاني الى انه من جنس غير الحروف فيسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتبتها ويكتب عند الكتاب والحفظ ويقوم بالوحد الصفوط وبكل مصحف وكل انسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد ولا ينقص ولا يتغير بغيرها ولا يطل بطلانها والحاصل انه تنظم من المقدمات القطعية والشهور قياسيما يقع احدها قسم كلام الله تعالى وهو من صفات الله وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادث فاسطر النظم الى القدر في احدا قياسيما ومنع بعض المقدمات ضرورة اشتاع حقبة النبيين فثبت المعتزلة كونه من صفات الله والكراية كون كل صفة قديمة والاشارة كونه من جنس الاصوات والحروف والخطوبة كون المتكلم من الحروف حادثا لانه لا يصره بكلام الكراية والمسوية في النزاع بينا وبين المعتزلة وهو في الضعيف عائد الى اثبات كلام لنفس وفيه وان الفرقا هو وهذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام جبري والافتراض لما في حدوث الكلام الحسي واللاهوت في قدم النفس لو ثبت وعلى الصواب اخر في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن يعني ان يحمل ما قبل من متانة في حقيقته وفي يوسف متنا شهور ثم استغفار رايه ما عالى ان قال بخلق القرآن فهو كافر (في بيان) استدل على قدم كلام الله كونه نفس الاحياء بوجهين الاول انه المتكلم من قديم الكلام لان اوجيد الكلام ولو في محل اخر لقطع من وجد الحرف في جسم اخر لا يسمى ضمرا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانما تاسمة فيقول لانه لم يسميه متكلما وان لم يسم الله الواحد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله كما هو راي اهل الحق وحديثنا فان الكلام القديم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المتكلم من الحروف المسموعة بالذات ضرورة انه ابتدأ وانها وان الحرف الثاني من كل كلمة سبق في الاول ومشرط بانفسه انه يمنع اجتماعه في الوجود وقاد شي حقا بعد الحصول على ما سبق فيمنع ذلك في بحث الحكم والحادث بمنتهى قديمه بذات الباري اتصال السابق قديم ان يكون هو اعني اذ لا تطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فلا اعتراض من قبل المعتزلة بل هو كان المتكلم من قام به الكلام لم يصح إطلاقه حقيقة على التكلم بكلام الحسي له لانه لا يصح ولا اجتماع لاجراء حتى يقوم بشي ولو لم يات يوم بلسانه لانه لا يصح قولهم الامر يتكلم بلسان العزيز والحي

لأن معنى التكلم من قامه الكلام والمنظم من الحروف حادث بمنتهى قديمه بذات الله تعالى فمعنى المعنى اذ لا تلاقى قيل قد يطلق الكلام ولا فاما الكلام ليوم ولو لم يفسله لا يبل بلسان غيره والنظم فيكون دفعي الاجزاء كما في نفس الحافظ ونفس الطابع فلا يمنع قدمه وقيامه يا ذات قلنا لا يترتب في تمام البقاء ولا الالمس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء يمنع البقاء ضروري وموضعي الصورة المرسومة او المرسومة

والاصوليين والقضاة واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وبسبب الحوادث
 (قال وقتل) إشارة الى ما اشتهر من الخواص فالمراد ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبرك لقوله
 وانه لذكر ذلك والقول والذكر محمول لقوله تعالى ما بينهما من ذكر من الرحمن محدث ما بينهما من
 ذكر من بهم محدث وهو في لقوله تعالى انما جعله قرأنا من بهم ما بالمرعي هو اللفظ لا شريك القسرات
 في المعنى منزل على النبي صلى الله عليه وسلم بهادة النص والاجتماع ولا خفاء في امتناع نزول
 المعنى بالتقديم القاسم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان مرضا لا يزول من محله لكن
 قد يزل بزل وول الجسم المعامله وقد روي ان الله تعالى ازل القرآن دفعة الى سمع الدنيا
 فحفظته الحفظه واكتنته الكنية ثم زنه منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله عليه وسلم
 شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب هو المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
 فتسايل الغفلة ان الكتابة صورة اللفظ بحرفه بحجة نعم الميت في المصحف هو الصور والاشكال
 فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للقديم ضروري فلا يكون ذلك من خواص الحوادث قلنا
 منته ان يدعى العرب الى المارضة والياتنا بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل
 النسخ كما يكون لفظ يكون المعنى فقتا نعم لكن يخص الحوادث لان القديم لا يرتفع ولا يشي فان
 قيل وقوع كلمة كن عقب ارادة تكون الاشياء على ما تنص له لغة الجراء وان دل على حدوثها
 لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق اني معني اني ليس قولنا شيء مما قصد ايجاده
 واحدا كما في قوله عليه السلام وانما اكل امرئ ما نوى ينفي قد مضافا لكانت حادثة
 فكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويسلسل وان جعلتم هذا الكلام لامي حقيقته بل
 مجازا من سرعة الاجابة فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا شيء
 من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا ينشئ ثبوت هذا القول لكل شيء الا ان كان
 اما قيل ما قول واحد من الناس عند ارشاده ان ان تقول له نعم لم يدل على انك تقول نعم لكل
 احد بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول (قال لا يجرده انه دال على الشهور
 في كلام الاصحاب ان ليس الاطلاق كلام الله تعالى على هذا المتكلم من الحروف المسموعة
 اليمين انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى اكان هذا الاطلاق
 محصاه لكن المرض عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بله او بدوا ولا اشكال
 في الوجود المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصول في لسان الملك لقوله
 تعالى وتلقوا قول رسول كريم الآية اولان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
 والمثل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اخبروا بقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
 القام بلول لسان اخره الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه احد بكسبه يكون مثله لاجنه
 والاصح انه اسم له لان حيث تعين الفصل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري
 نفسه لانه وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى المؤلف وعلى التقديرين فقد يعامل اسم المصموم
 بحيث لا يصدق على البعض وقد يعامل اسمها على كل صادق على المصموم وعلى كل بعض
 من اقسامه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التلخيص وبالجملة ما يقال ان المكتوب على كل مصحف
 والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباستثناء الوحدة التوحيدة وما يقال انه حكاية من كلام
 الله وما مثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباستثناء الوحدة الشخصية وما يقال
 ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب والاحلا في مصحف اولوح فبراهبه الكلام الحقيقي
 الذي هو العنصر الازلي وينمو من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
 المراد هو اللفظي رعاية فتنادب واحترزا من ذهب الوجه الى الحقيقي الازل (قال واجراه ٧)

ان ما اشتهر من خواص القرآن
 انما يصدق على اللفظ الحادث دون
 المعنى القديم مثل كونه ذكرا ربيا
 منزلا على النبي عليه السلام مقررا
 بالاسم مسموعا بالاذنان مكتوبا
 في المصحف مقروئا باللسان فصلا
 الى السور والايات قابلا للنسخ
 واقعا عيبا ارادة لتكوين هذا كلامه
 تعالى ما بالاسم والجزء المسهور
 على العلم المخصوص لا يجردها دال
 على كلامه القديم

على كلامه القديم بل لانه انشاءه
 بوقوعه في الوجود او بوقوعه في الملك
 ويتنص الى معنى ما باسم المراك
 وهو المتعارف عند العامة
 في علم الاصول واليه ترجع الخواص
 المذكورة ثم الصحيح المتعبر
 بشخصه ان لا يلف لا تعين المعنى
 فانه قد يكون نفس القرآن لانه
 ثبت القول بعلم حلوله في لسان
 او المصحف لا ادب ودفع الوهم
 من

واجرا وصفه الدال على الملول
 وشيخ مشعل سمعت هذا المعنى
 وقرأ في كتابه واختصاص موسى
 عليه السلام بالكتابة من حيث انه
 يسمع بلا صوت وحرف كما يري في
 الاخرة بلاكم وكيف او انه يسمع
 بصوت من جميع الجهات او من
 جهته بلا احتساب

هذا جواب اخر لاحصائنا تقريره ان المراد بالذكور العربي المنزل المقروء المسجود المكتوب
الى اخره الخواص هو المعنى القديم الالهي وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة
عليه مجازا ووصفا للدلول بصفة الدال عليه كما يضاف سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته
في بعض الكتب وكتبته يدي وهذا ما قال احصائنا القراءة حادثة اعني اصوات الفسارى التي
هي من اكسايه ويؤثر بها تارة ايجاسا وتؤثر بها اخرى وكذا الكتابة اعني حركات
الكتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور
للسجود بالاذن فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم
من الخطوط ومن الاصوات المسجودة وكذا المنزل اعني الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك
كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلوا عليه وسلموا تسليما
من غير نقل لفات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المتكلم من الحروف المسجودة
من غير اعتبار تعيين المحل فكل احدنا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الالهي
واريد به جماعه فهمه من الاصوات المسجودة فاجبه اختصاص موسى عليه السلام به
كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام جده الاسلام انه سمع كلامه الالهي
بلا صوت ولا حرف كما ترى في الاخر فانه بلاكم وكيف وهذا على مذهبهين يجوز تلقى الروية
والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سمع غير الصوت والحرف لا يكون
الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكسب للجد على ما هو شأن جماعه وخاصة نكاحه
موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت نزل بخلفه من غير كسب لاحد من خلفه واليه هذا
ذهب الشيخ ابو منصور لما ترى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاساذ افهموا على هذا
لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من ثبت القول بذلك ومنهم من قال لا كان المعنى القديم
بالفهم معلوما بواسطة سمع الصوت كان معهودا فلا خلاف في معنى (قال الثالث)
الوجه الثالث ان كلامه لو كان انزيا لزم الكذب في اخباره بطريق المعنى كسرى
كلام الله تعالى مثل انا ارسلناك موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولها فاجاب عنه الله تعالى
فيما نوات من اخبار الانبياء عليهم السلام الثالث صدقه بطلان البهتان من غير توقف على ثبوت
كلام الله تعالى فمضاه عن صدقه واما ثالث فلان الكذب نفس يتناقض في التلا وهو على الله
محال لما فيه من امانة البهر والجهل والوثق واما رابعا فانه لو انصف في الازل بالكذب
في خبر ما امتنع صدقه فيه لان ما ثبت صدقه امتنع صدقه فكما نعم بالضرورة ان من علم النسبة
لا يمتنع عليه ان يتغير عنها على ما هي عليه وطريق المراد هذا الوجه في مسكلامه المنتظم
من الحروف المسجودة له عبارة عن كلامه الالهي وجمع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه
استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالجمع المتعلق على امام
الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه تقصا لان الكذب عندنا لا يشترط لئيمه
وقال صاحب الطرخص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشهاد وجهها
عتلا وان كان سمعيا ازم الدور وهذا مبني على ان يجمع الدلالة السجدة الى كلام الله تعالى وصدقه
وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالبهتان اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب
المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بصدقه وانا انصح من
مسكلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والبعث والجليل والالهي

ان الاخبار بطريق المعنى في الازل
يكون كذا وهو على الله تعالى محال
بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام
ولكونه تقصا عند العقلاء ولانه
يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر
لان الازل لا يراد وهذا باطل قطعه
قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقلا
وحالها لا يراد اذلا زمان في الازل

معنى

في الازل لانصف بالشيء والحال والمستقبل لعدم زمان وانما انصف بذلك فيما لا يزال بحسب
 التعلقات وحديث الأئمة والأوقات وتحقق هذا مع القول بان الأزل ملول المطلق غير حيا
 وكذا القول بان النصف بالشيء وغيره ما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (فقد انزل) تقديره
 ان كلامه يشتمل على امر قديم واجبره واختار قديما وصير ذلك فلو كان الأزل ازم الامر
 بالامور والشيء بالاشياء بالاشياء بلا سماع وتناء والاختيار بلا عطف وكل ذلك سفيه
 وعيب لا يجوز ان ينسب الى المستحکم تعالى وتقدس واجب وجوده أحد هاهنا لمجد الله
 بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الأزل ليس بامر ولا شيء غير ذلك وانما يصير احد
 الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمفهوم وايضا
 بغيره على انقدم محال قلنا هو ارادة امر واحد يرضيه النوع بحسب التعلقات الحادثة من
 غير ان يغير في نفسه وانها ان وجود الله طبع اباين في الكلام الحسي واما الشيء فكيفيه
 وجوده المطلق وانها ان السفة اولها ان لا يكون له وجود مطلق المعلوم امر في جمعه وما على تقدير
 وجوده فيكون طلبه للمفرد من سكون فلا كما في طلب الرجل ثوبا وله الذي اخره صادق بله
 سبيل وكذا في خطيب الله عليه الصلاة والسلام بل امره وتوابعه كل مكلف يولد اليوم القيامة
 اذا تخاصص خطيبه بالعلم عصره وثبت الحكم بين عدايم بطريق القياس بعد جدا نهم
 لو قيل خطاب المضر بن قصدا والفضائين والمعدومين معنا وتما ليس من السفة في شيء
 فكان شيئا واهل ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم مؤيد فان معناه ان المعدوم
 ما مور في الازل بن يمثل وبأن يقتل على تقدير الوجود والمعدوم ليس بامور في الازل لكن
 لا استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود ما مور ورابعها ان السفة هو ان
 يخلو عن الحكمة والعاقبة الجميلة ما ينطبق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بذرة حكمه
 وخرق وخامسها ان السفة هو الحال من الحكمة بالكلية والامر الازل ليس كذلك اذ
 الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر
 لو كان ازل لكان انتكاف بقايا حتى في ارجاء الانما يت قدمه امتنع عدمه ولما انتص
 مكاملة موسى عزه بالطور بل استمر اولا ولما بالامر باطل اجساما وجوابها ان الكلام وان كان
 اذلا لكن تعلقاته بالاضطرار والافعال حادثة برادة من الله تعالى واحتياط فيتملى الاصل
 في مثل هذا يد يا وغيه ويقطع عند موته وينطبق الكلام بموسى في الطور على انك اذا خففت
 فانه في الطور سبحانه الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم
 يتنوى نسبة الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيقضى الامر والشيء بكل قول حتى
 يكون المأثور منها وبالعكس واللازم مطلق قطعا وهذا الراي حليها حيث لا يتوكل بالسن والقسم
 لذات النفس ليعم همه تعلق الامر بما ينطبق به الشيء وبالعكس (قوله خامسة) المذهب ان الكلام
 الازل واحد قال عبدالله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال
 وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع لوقاي اليه لان الامر بالشيء
 اخبار بالصفات في ذاته اثواب وتارك العطف والشيء بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه
 طاهر لان ذلك لازم الامر والشيء لاحقة فنهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان يسوت
 الكلام اما هو يسمع دون العقل ولم يرد بما تبدل بعد الاجماع على اني كلام ثان قديم ولم ينش
 التكلم بالامر والشيء والخبر وفيها كلام واحد حكمتا بانه واحد يتعلق بجميع الصفات كما
 في الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراكه كهذا المعنى وانما خففت فالامر كذلك
 في الذات وجميع الصفات وقد يشتمل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

لا راي ان الامر والشيء والخبر حيث
 لا يتعاطى ولا يسمع منه وعيب واجب
 بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما
 لا يزال ولو لم ينف في الكلام الشيء ينف
 خطيب معقول والى هذا يزول
 ما قاله الجمهور ان المعدوم ما مور
 على تقدير الوجود فالامر الازل
 اقتضاء من سيكون كطلب لتعلم
 من ابن سبيلد وكاوامر التي على الله
 عليه وسلم ان يوجد وايضا اسفه
 ان يخلو عن الحكمة ما ينطبق بها
 والقديم ليس كذلك ولو لم ينف
 وجود الحكمة ولو بعد حين
 متن

الخاص لو كان زليا لكان ليدافيق
 التكليف في دار الجزاء السادس
 يكون مكاملة موسى عليه السلام ايدا
 لا في الطور وحده السابع يتنوى
 نسبة الى التعلقات فيكون المأمور
 منها وبالعكس فليس التعلق حادثة
 بالاختيار متن

المذهب ان كلامه الازل واحد
 يتكثير بحسب التعلق لا على انه
 يتكرر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا
 على انه جبر مرجع الجواني اليه كما
 زعم الامام الرازي بل على انه انما
 ثبت بالسمع ولم يرد بالعقل ولم ينش
 التكلم بالامر والشيء والخبر وفيها
 كلام واحد كما في العلم والقدرة
 متن

نسبة الواجب الى جميع الاحاد على السواء وقد مر ذلك في القدرة (قال البحث) اسابع صفات
اختلف فيها) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية رغم بعض ائمتنا الذين
له لاصفة لله تعالى وراه السببة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه
يجب فيه ورد يمنع المقدمتين واثنيهما اما مكلفون بكمل المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
الصفات فلما كانت له صفة اخرى لخصها مشعر الماورئين الكمالين واللازم منه بالضرورة
وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافصال والتزيم عن الغايص وهما لا يدلان
على صفة اخرى ورد بالتحقق على التكليف بقدر الوضوح ولو سلمنا ان الكمالين لم يعرفوا صفة
اخرى ولا سلم انه لا طريق الى معرفة ما ذكرتم ليس بالشرع طريقا وصراطا قويم مستقيما فمن الصفات
الاختلف فيها البقاء احد اشيع الاشياء واشباهه من اهل السنة لان الواجب باقى بالضرورة
فلا بد ان يقرر مع بقاء هو البقاء كاقبال العالم والفساد لان البقاء ليس من السالوب والاضاغط وهو
وهو ظاهر وليس ايضا صفة عن الوجود بل زعمنا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يلقى كالاعراض
سما السبالة وذهب الاستكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لو جوه احدها
ان المقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انه يذهب الى الزمان الثاني
بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا ببقاءه الذي ليس نفس ذاته لمساكن واجب
الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باقى لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول لينا وانما فسر
البقاء بصفة بها الوجود في الزمان انما كان زيم الحال اظهر لانه يقول الى ان الواجب
موجود في الزمان الثاني لمرسوى ذاته واعترض صاحب المصانيف بان الازم ليس الا اختصار صفة
الى صفة اخرى لثبات من الذات ولا يحتاج فيه كالارادة فتوقف على العلم والى على الجبروت ليس بشيء
لان الوجود ليس من الذات ولو سلمنا افتراضا الى امر سوى الذات بتاي الوجوب بالذات وثانيها ان الذات
لو كان باقيا ببقاءه لانتفى عنه اختصار صفة البقاء الى الذات زيم المورد فتوقف كل في الزمان الثاني
على الآخر وانما فسر الذات الى البقاء من اختصاره عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق همتفهما مما لا ذكره صاحب المواقف زيم تعدد الواجب
لان كلام الذات والبقاء يكون معنيا محسوسا فلو اختصر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة
افتقار الكل اليه والمساكن من جميع ما هو واجب قطعاهنا مع ان ما فرض من عدم
افتقار البقاء الى الذات محال لا يفتقر الصفات الى الذات ضرورة ورايها ان البقاء لو كان
صفة ازيله زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحيث كان لها غاية ينزل الكلام
اليه ويسلسل وايضا يلزم قيام العلم بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن به بقاء كان كلام بلا علم
وقد بين بطلانه فان قيل هو باقى ببقاءه الا ان جادتمه لانه عليه ليسلسل قلنا لا يثبت
ي يجوز ان يكون البشري تعالى باقيا ببقاءه هو نفسه طالما يعلم هو نفسه فلا يثبت زادة صفة البقاء
على ما هو رأي الشيخ ولا زادة العلم والقدرة وغيرها على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا
الجواب بان كون بقاء البشري اوله اوقد ربه نفس ذاته محال لما في آيات الصفات بخلاف
كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم مقدم وغير ذلك فاورد الاشكال بقاء الصفات
خارج العلم القديم بل با ضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة
وبغيرها فليزم قيام المعنى بالمعنى وثبت قطعاه اخر لم يزل بها احد وللقوم في التنصيص عن هذا
الاشكال ويجوز الاول لبعض القدماء المتأهلون بالذات باقى بصفاته ولا نقول الصفات باقية
لزم الحال وقد مر بين ان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب
الى الشيخ ان العلم باقى ببقاءه هو نفس العلم وكنا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واخصه الاستدلال

اذ لا يحصر الصفات فيما ذكره والتكليف
بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب
فيها وبانها لو كانت لفرق لوقوع
التكليف بكمال المعرفة ضعيف
فنها البقاء احد اشيع الاشياء
واللازم منه بالضرورة وبانه لا
الباقي ببقاءه كالمعلم بلا علم وليس
نفس الوجود اذ قد يوجد شيء ولا
يقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول
ان المقول منه استمرار الوجود ومنه
الوجود من حيث انه يذهب الى الزمان
الثاني انه في اربابنا ببقاء الذي ليس
نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما
انما صفة بقاءها الوجود في الزمان
الثاني وليس هذا من افتراض صفة الى
صفة كالارادة الى العلم بل من افتراض
الوجود الثالث اما ان يحتاج العقالي
الذات فيبدو اولا لعكس فيكون
هو الواجب لا الذات ولا يحتاج
احدهما الى الآخر بل اتفق همتفهما
مما في تعدد الواجب مع ان افتراضه
الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع
اما ان يكون البقاء بقاء السلسل
وقام المعنى بالمعنى اولا فيكون كالمعلم
بلا علم فان قيل بقاء بقاء نفسه فلما
فلكن الصفات مع الذات كذلك وقد
يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء
البقاء نفسه لكن يفتقر اشكال قيام
المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا
يدفع بما قيل عن لا نقول الصفات
باقيا بل الذات باقى بصفاته او جازها
نفسها او نفس بقاء الذات لعدم
التأثير لان الاول باطل بالضرورة
والثاني لا يوجب جواز كون بقاء الذات
كذلك حتى لا يثبت قد يمتنع والحق
ببقاء قيام صفة الشيء بما ليس
حيثه وان لم يكن غيره
حق

٤ ومنها ان تكون البدن بعض الفناء
 تمسكاً بانه خالق اجزاء فليد من قيام
 صفة به نسخها الخلق والتركيب
 والاجزاء والامانة ونحو ذلك بحسب
 اختلاف المتعلقات وتكون ازالة
 كسائر الصفات ورد بان ذلك
 في الصفات الحقيقية وليس بالابدي
 لانه يعقل من تعلقي المؤثر بالامر
 وذلك في الازال قالوا تمدح في كلامه
 الا ان يانه الخلق الساري المصور
 فلو لم يكن ذلك الا في الارز لم
 التمدح بما ليس فيه والكمال بعد
 الانفصال فلا يندفع بقوله تعالى
 يسبحه ما في السموات وما في الارض
 وهو الذي في السماء له وفي الارض
 آله حقيقة انه في الارز بحيث
 يصله ذلك في الارز قالوا اصغرهم
 بانه يكون الشيد في اوقافها بكلمة
 ازالة هي كن وهو المعنى بان يكون
 قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا
 صفة كال مخلوق عنه تنص قلنا
 نعم حيب امكن وامكانه في الازل
 متوج وعوضت الوجوه بانه لا يبعد
 من التكوين الا الاحداث والخراج
 من المدم الى الوجود كما في خبره
 وهومن الاصناف القليلة لالصفات
 الحقيقية كما هي وبانه لو كان قدما
 لم قدم المكون ضرورة امتناع
 الاتساق فان قيل بل صفة بها
 تكون الاشياء لاوقافها وتخرج
 من المدم الى الوجود وليست اقدم
 مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين
 الوجود على انه المدام ورب عليه
 التزمده حيزاً بلزم الاتساق ولم يكن
 كضرب بلامتن ويده قلنا ولم علم
 انها غير القدرة المزدوجة بالارادة
 وهل القدرة الصفة تؤثر على وفق
 الارادة ولهذا قال الامام الرازي
 بان تلك الصفة ما تؤثر على سبيل ٣

بله ثابت قدم الصفات ولم كونه باقية واستمر الباقي بالبقاء وكونه باقية ببقاءه لا بسفاهة
 قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلاً منها باقية بقاءه هو نفسها فكان العلم بصفة لذات بها يكون
 الذات عالماً بقاء نفسه به يكون هو باقية وكان بقاء الذات بقاءه هو بقاء نفسه ايضاً لم يكن العلم
 صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالماً وهذا كما ان الجسم كان في المكان يسكنون بنفسه ويزيد عليه
 ضرورة تحقق الجسم به ون هذا التمكن ثم هذا التكون كان يكون هو نفسه لا يزال عليه قائم به
 ولم يكن العلم علماً بنفسه حتى يلزم كونه عالماً وبقاءه بقاءه لذات ليلزم كونه عالماً بقاءه باقية واحداً
 قالوا قد قلنا ان كونه عالماً هو بقاءه والى باقية هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون
 شيئاً عالماً بما هو بقاءه وباقياً بما هو علمه وهما العلم على الذات وليس بقاءه والبقاء بما هو علم وليس
 علمه فان قيل انما يلزم كون العلم باقية بقاءه هو نفسه فلم لم يجر كون الذات عالماً بما هو نفسه قادراً
 بقدرته هي نفسه الى خبر ذلك على ما هو رأى المعزلة قلنا لما سبق في بعض ابدان الصفات من لزوم
 التبادلات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات
 بنفسه ولا يثبت صفة زائدة على الاصل لان بقاء الصفة الانعكاس وهو هنالك قيام المعنى بالمعنى
 والوجود في بقاء الذات قلنا خطاي ومارض بان لا يعدم كثر القدماء الانقطاع الوجه
 الثالث للاعتراف ان اصفاء باقية بقاءه هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المخالفة بين الذات والصفات
 بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاءه بقاءها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست
 غير الذات فليست عينه ايضاً كما استمع انصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذلك بصفة قائمة
 بما ليس بنفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية بقاء الذات لعدم التباين
 لكنت قائمة بعلمه فادركه بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الانصاف وقد صح
 كون العلم مثلاً باقية بخلاف كونه قادراً (قالوا سها التكوين) اعترض القوله على الشيخ منصور
 المتريدي واتبعوه وهم بنسبته الى قدماءهم الذين كانوا قبل الشيخ في الحسن الاشرى حتى قالوا
 ان قول ابن جعفر الطوسي في الربوبية والامر برب والخالقية ولا تخلو اسارة الى هذا وفسروه
 باخراج المعلوم من المدم الى الوجود ثم اطوا في اثبات ازيد من عاينه بقدرته من حيث تعلقها
 باحد طرفي الفصل والترك واقتزائها بارادته والعمدة في ثبانه ان الباوي تعالى يكون الاشياء
 اجزاء وهو بدون صفة التكوين محال كما علم بلا علم لابد ان تكون ازالة لامتناع قيام الحوادث
 بذات الله تعالى ثم اختلف اسماءها بحسب اختلاف الآثار في حيث حصول المخلوقات
 به يسمى خلقاً والازراق تزيها والصور تصويراً والحياة احياء والموت امة الى غير ذلك واجيب
 بان ذلك انه في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة والتسليم والاثبات والامتناع كذلك بل هو معنى
 يعقل من اضافة المؤثر الى اثر فلا يكون الا في الازل ولا ينفصل الا الى صفة القدرة والارادة
 وقد يستدل بوجوده اخر احدها ان الباوي تعالى تمدح في كلامه الا ان يانه الخلق الباوي المصور
 فلو ثبت الخلق والتصوير في الازل بل في الازل لكأن تمدحاً من الله بما ليس فيه وهو محال
 ولم تصادف بصفة الكمال بعد خلقه منها وهو عليه محال واجيب بانه كما تمدح بقوله تعالى
 يسبحه ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض آله اي معبود
 ولا شك ان ذلك بالفعل فليكون في الازل والاشياء من الشيء في الازل لا يقتضي
 ثبوته فيه كذا في الارض والسماء والانباء وغير ذلك منه هو في الازل بحسب تحصل هذه المتعلقات
 والاضافات في الازل الله من صفات الكمال وتباينها ان الاخرة يقولون في قوله تعالى افاننا
 لنرى اننا انما انقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الاكتمية انه يكون الاشياء لاوقافها
 بكلمة ازالة هي كلمة كن والى بصفة التكوين الالهذا واجيب بانه حيثما يعود الى صفة الكلام

الجواز فلا يتبرهن من القدرة وعلى سبيل
الوجوب فلا يكون الواجب مختار
وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو
المكون فليس منه ان المفهوم
من اطلاق الخلق هو المخلوق اوانه
اذا اثر شيء في شيء فآلذي حصل
في الخارج هو الاثر لا غير مقت

ولأنه صفة أخرى على ان الاكثر من يجعلونه مجزأ عن سرعة اليجاد والتكوين بماله من كمال
القدرة والارادة وثالثها ان التكوين واليجاد صفة كمال فلو خلاصتها في الازل لكانت قد صا
وهو عليه محال وواجب بان ذلك انه لو لم يصح اتصافه به في الازل ولا لئلا ان التكوين واليجاد
بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم هو صفة الوجود المذكورة بوجهين الاول
انه لا يقتل من التكوين الا الاحداث واخراج المدموع من المدم الى الوجود كما فسره الفيلسوف
بأن يكون الازل ولا خفاء في انه اضافة بغيرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا
هنا بيا تاسيا في الازل وانتهج حاله لو كان ازليا زمنا لزاله المكونات ضرورية امتناع التأثير بالفعل بدون
الازل فان قيل المراد بالتكوين صفة اولية بها تكون الاشياء لا وقتها ونخرج من المصداق الوجود
ففي الازل وليس نفس القدرة لان مقتضى القدرة وتعلقها تمامها مقتضى المقدور وكونه ممكن
الوجود ومقتضى التكوين وتعلقه وجوده لا كون في وقته على انه لو لم يولد بالتكوين نفس الاحداث
والاخراج من المدم فانزله لاستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما سقرا الزمان وجود المخلوق
وتبره عليه لم يكن هذا من انكسار في المؤثر وتختلف المعلوم عن المله في شيء ولم يكن
كالتضرب بالاضرب والكسر بالاكسر واغايان ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
التي لا يشتملها قلنا وما المايل على انكسار الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك
المقتضى بآراءه كيف وقد فسره وما المايل على انكسار الصفة تؤثر على وفق الإرادة اي انما تؤثر في الفعل
ويجب صدور الأثر عنه عند انفعال الإرادة واما بالظن الى تساهل عدم اقتضاها بالارادة فلا رجعة
لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الأثر في ظلها لا يلزم وجود جميع المقدمات ولما ذكرنا
من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسوئها التكوين
يكون تأثيرها اي النظر الى نفسها اعلى سبيل الجواز فلا يتبرهن من القدرة وعلى سبيل الوجوب
فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا رد عليه اعتراض صاحب التخصيص بل الوجوب اللازم
لا يشاق الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوره كان حصول ذلك الشيء
منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال
وما نقل قد اشتهر من الاشياء ان تأثير نفس الأثر والتكوين في المكون وهذا بظاهره فاسد
وفساد في حق التبره فضلا عن الدليل والذي يشمر به كلام بعض الأصحاب ان معناه
ان لفظ الخلق شاق في المخلوقات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة
فيه او مجازا منه اسم الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالباحث العلمية ويمكن ان يكون
معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فآلذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير
واما حقيقة الاحداث واليجاد فاعتبار على لا يتحقق في الاعيان وقد سبق ذلك في الاسود
العامه (قال ومنها القدم ٢) انه ابن سينا صفة بكونه الباقي تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم
والرحمة صفت وراة الاله (قال ونها ما ورد به ظاهر الشعر واستخرجها على معانيها الحقيقية) والذوق
مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يده فوق ايديهم
وما نعت ان سجد لما خلقت يدي والوجه في قوله تعالى وبني وجه ربك والذين في قوله تعالى
وتصنع على معنى تجري باصناف الشئ ان كلالها صفة رائدة وعن الجمهور هو واحد قول
الشيخ انها مجازات فلا تستلزم الاستيلاء وتتميل وتصوير بصفة الله واليد مجاز عن القدرة
وارادته عن الوجود والذين في البصر فان قيل جهة المكونات مخلوقة بشدة الله تعالى
فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم بالخلق وما وجه الجمع في قوله تعالى اجب

٢ والرحمة والكرام عبداني
سيد والجمهور على انه قد سبق
لذاته وصريح البوق الى الإرادة
مقت
٢ كالاتي واليد والوجه والذين ونحو
ذلك واخفى انها مجازات وتتميلات
مقت

لاجل قومه حين كانوا رائه جهره وقالوا ان تو من لك حتى زى الله جهره واصناف السؤل
الى نفسه ليجمع فيهم امتا بها بالنسبة الى اقوم بطريق الاولى ولهذا قال اخفلكما بافضل
الشهادة منا وهذا مع تحاشته الظاهر حيث لم يسأل ابراهيم بنظره واليك قاسد اما اولاً فلان
فيهم ز الروية بطل بل كفر صند اكثر المعزلة فلا يميز لومى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى
انهم لما كانوا اجل انما كمالهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانياً
فلانه لم يبين لهم الامتناع بل خالته الاخبار بعدم الوقوع وتماخضتهم الصاعقة لتقصدهم
التفت والارام على موسى عليه السلام لاطلهم الباطل واما ثانياً فلانه ان كانوا مؤمنين بموسى
مصدقين لكلامه كصامه اخباره باستماع الروية من غير طلب للعلم ومناسبة لما جرت
من الاحوال والا هوال والالم بسند الطليخ والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر به
كلام الله تعالى والمعزلة تصير وفي هذا المقام فزعوا فكرة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يحلوا
مسئلة الروية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختاره موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق
السؤل والجواب من الله ليكون ارقى هندهم واهدى الى الحق بقوله انهم لم يكونوا مؤمنين حتى
الايمان ولا كما قرين بل مستدين واخافين اذ قد لدن فاختاروا ما اقترحوا وحيروا بما جيلوا واصناف
موسى الروية الى نفسه دولهم للتلاقي لهم عذر ولا يقولوا لوسا لها لنفسه رآه لعلو قدره
وعلى ذلك خبط لان السائلين السائلين لم يؤمن لك حتى زى الله جهره لم يكونوا مؤمنين
ولا حاضرين عند سؤل الروية لسمعوا جواب الله وانما الحاضر من هم السجون المختارون
ولا يصحور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار باستماع الروية ولا غلبة السؤل
بمضمر نهم على تقدير امتناع الروية الان يطلموا فيضفوا السائلين ولاش انهم اذا لم
يقبوه من موسى مع تأيده بالمهرات فن السجون اولم الرابع انه سأل الروية مع علمه بان سماعها
ازيادة الطائفة يتعا ضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية اجراء
الموت ورد بيان هذا لينفى ان يكون بطريق طلب الحال الوهم بل هو به يعرفه احاد المعزلة الخالص
ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الروية فيصون ان يكون لاشتغاله بسؤال العلوم
والوظائف الشرعية لم ينظر بسبب هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب
عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ينظر فيها طلب الحق خارجاً على السؤل
لثبته جلية الحال وهذا تفسير وتلطيف للعبارة في التصريح بجهلهم كليم الله تعالى بما يجوز
عليه وما لا يجوز وقصوره في المعرفة من جشالة المعزلة تعود بالله من النسيان والغبابة
واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون التناظر اما لان الله طلب الروية بل العلم
الضروري او روية آية وعلمه فلا نسأل زوم الجمل او لميت جلوز ان يكون لفرض
ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولوسل فلانهم استحال جهل موسى عليه السلام بمثل هذه
المسائل فطبع بتطبيقات الجهرية ولما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال
فن وجوه احدها اما لان الله تعالى الروية على استقرار الجليل مطلقاً او لانه السكون ليكون
ممكناً بل عقيب التفريد لانه الفناء وهو حالة تزلزل والله كالك والانس مكان الاستقرار حيث
والجواب ان الاستدلال حالة الحركة ايضاً يمكن بل يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي
لا يزول ولهذا صح جملة دكا فله لا يقال جملة دكا الاقضية يجوز ان لا يكون دكا وانما المحل
هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيلم زيد حال صعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما
محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة ممكن كما ان ناراً لا يلا جشاع فليس لكس هو المطلق
عليه وان اردنا المتبدل لا يميزه منوع فان قيل قد جعلتم الامر وهو الامكان الذاتي مستلزماً للاخص

وهو الاستقبال قلنا العموم والمخصوص بينهما كما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الثاني
 من ايدوا بدية في الجواب له علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
 نفسه فغير عليه واقفي الدنيا هلزم وقوع رؤية فيها اهم الان يقال المراد استقرار الجبل من
 حيث هو لكن في المستقبل وعيب النظر بدليل الضاوان فلا بد السكن السابق واللاحق فان قيل
 وجد الشرط لا يستلزم وجود الشرط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
 ولا يكون ماحلا فيه واما الشرط التلخي فمسا ما يتم به عليه الافة واخر ما يتوقف عليه
 الشيء فواجب بمنزلة المزمع لما علق عليه وايضا ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية
 او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع العلق عليه وربان المدعى لزوم الامكان قصد
 اولم يقصد وقد ثبت ذلك ههنا لما هو حجة بشرط انه يوجد الشرط وهو الزاوي يقع المستقبل
 فاشتت ايد الناس الى الاثنية فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ووجهها ان المتعلق بالجانب
 القابل على الجواز اذا كان القصد على وقوع الشرط ضد وقوع الشرط واما اذا كان القصد على
 اذات اكل من وجود الشرط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا بد ان لا يقع على الاطباع
 ادل منها على الاقراط وسبحي لكلام على القرائن وقديرة الى ان الآية وجهين آخرين من الاستدلال
 احدهما انه قال ان تاتي ولم يقل است يرض على ما هو مقتضى المقام واستمرت الرؤية وخاصة
 السائلون والآخر انه ليس متى الجبل الجبل له ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل له خلق
 فيها لم يولد والروية فقرأه على ما حكى ابن فورك عن الاشرى وضد ههنا ظاهر (وقال واثنيهما)
 فحك انتقد من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقل فقره اكثر الجواهر والاعراض
 تحكم الضرورة كالاجسام والاشياء والاوان والاكون واثبات الخصوصات في بعض من
 بعض الاعراض اياها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر مة عرض وذا به يدرك الطول غير
 تألف عدده من الجواهر في محتوان لم يحط بايل شيء من الاعراض وقد ثبت على رؤية القائلين
 بانما غير بايل صيرين نوع ونوع من الاجسام كالشعر والحلم ونوع من الاوان كالسواد
 والابيض من غير ان تقوم شي منها باء لا يصاروا بالجمل لمسحت رؤيتهما حجة الرؤية ناصر
 يتحقق عند الوجود ويأتي عند عدم الزم ان يكون لها علة لا تساع لترحح بالارجح ليس تكون
 تلك العلة مشتركة بين الجواهر والمرض لما مر من اشباع لتعليل الواحد بعديتين وهي اما وجودها واما
 الحدود اذ كانت يصلح للعلة والحدوث ايضا غير صالح لا معارضة مسبوبة الوجود بل العلم وهو
 اعتباري محض اوعى الوجود بعد عدمه ولا يدخل لعدمه فتمتع الوجود وهو يستلزمه الواجب
 لما في بحث الوجود علمه حجة بده وهو المعلق اعترض عليه بوجوه تدفعها كترها تادل عليه كلام امام
 الحرمين من ان المراد بالعلم ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا الموقوف للعلم على ما فهمه الاكثرون
 فالاعتراض الاول ان العلم معناه الاكان وهو امر اعتياري لا يتغير الى لا يتغير الى علة موجودة بل بكنية
 الحدوث الذي هو ايضا اعتياري ووجه انتقاده ان الامكان اعتباري لا يتحقق في الخارج فلا يمكن تعلق
 بالرؤية بانه لا لا حصر للمشركة بينهما في الحدوث والوجود فان الاشياء ايضا مشتركة في
 لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه انتقاده ان الامكان اعتباري لا يتحقق في الخارج فلا يمكن تعلق
 الرؤية بكونه وكيف والعدم منصف بالامكان فلان من يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
 ان حجة رؤية الجواهر لا تماثل حجة رؤية المرص اذ لا بد من حجة رؤية المرص اذ لا تماثل حجة رؤية الجواهر
 بطل كلي منها بطله على الاغراء ولو سلمت انه مساقا لواحدا النوع قد بطل بطئتين مختلفتين
 كالحرارة بالشخص والثار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه انتقاده ان متعلق الرؤية لا يجوز
 ان يكون من خصوصيات الجواهر او العرضية بل يجب ان يكون مما يستلزم ان فيه لقطع
 بانما قدرتي الشيء وذلك انه هو بده ما من غير ان تدرك كونه جوهرا او مرضا فضلا عن ان تدرك

فانما ترى الجواهر والاعراض ضرورية
 ووقا فلا بد من ضرورة بينهما من علة
 مشتركة وهي ان الوجود والحدوث
 هو مدعى بالعلم فتمتع الوجود
 وهو مشترك بينهما بين الواجب فلان
 حجة رؤيته والمعن بده حجة رؤية
 ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به
 امام الحرمين بشرطه في عارضات
 الاول ان حجة الرؤية ايضا عدية
 فلتكن علة تلك الاشياء ان
 من المشتركة بينهما الامكان فليكن هو
 العلة ذلك لانه ايضا عدي ومشارك
 بين الوجود والعدم مع امتناع
 رؤيته الثالث انه لو سلمت ان الحجة
 فالواحد النوع قد بطل بطل
 بتلخيصه وذلك لان الرؤية قد تتعلق
 بالشيء من غير ان تدرك جوهريته
 او عرضية فضلا عن زيادة خصوصية
 كيف وقد ترى زيدان متعلق رؤية
 واحدة بهو بده غير ما يخصه الى
 جواهر واعراض و بطلت فدل على
 ذلك بحسب لا تعلمه ولو بعد التأمل
 اذ ان مع الاشتراك في العلة فلا
 يثبت الحكم فقدر الاصل بشرط
 او انتزع بانه مشترك لان حجة الرؤية
 فحسب تحقق ما يصلح متعلقا لهما
 ضروري واما مع اشتراك الوجود
 في نوع بماسبق ولزم حجة رؤيته بل
 موجود حتى الادوات والطعوم
 والارواح في اعتقادات وغير ذلك
 علمه وانكارها استبعاد وعدم
 رؤية يتحقق كسائر الصدايات
 حق

ما هو رتبة خصوصية لاحدهما كوكية انسانا وقرسا واد الخصرة بل بما نرى زيدا بان تعلق
 رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تفسر الاله من
 تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نفصل عن التفاصيل بحيث لا نطعمها عند ما شئنا منها وان
 استقصينا في التأمل فقل ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصية التي بها
 الانفراق وهذا معنى كون هذه الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت
 كون الوجود هو الحق وكذا مشتركة بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما
 صحة رؤيتهما لجزا ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لهما وخصوصية الواجب
 مانعا منها ووجه انتداعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
 ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ان تلك الشرطية او الساندية انما تنصص لصحة الرؤية
 لا لصحة ما وقد يمتنع وجوده اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
 كسك شيء عين حقيقة ولا خلاف في حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن حقيقة
 الانسان لا دل على حقيقة افرس وجوبه ماض في بحث الوجود وغاية الامر ان الافتراض يرد على
 الاشياء الزاما مادام كسكانه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء
 له هوية فاشترك ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
 والعلوم والروائح والاعتقادات والذئب والارادات والواجب الادراك وغير ذلك من الموجودات
 ونظائره ضروري والجواب منع بطلانه وانما يتعلق بها الرؤية بناء على جري المسادة بان الله
 تعالى لا يلتصق بفناء ذواته لانه على امتناع ذلك وما ذكره الحكم بغير استبعاد الثالث تنصص
 الدليل بصحة الظنوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح على ذلك
 سوى الوجود فانهم صحة معاوية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض
 لا يتنصص على ذاتها بل يتحقق صد لوجوده وفيه عند الحكم كصحة الرؤية لحال لكن الحدوث
 يصلح ههنا لانه لا يقع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج
 واما الغرض بصحة الملوحة فتوى والانصاف ان نصف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
 من ان المراد باله ههنا متعلق الرؤية يكون المرتق من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي
 في نهاية العقول من اصحابنا ان المرتق هو الوجود فقط وبان لا يصير اختلاف في المتفلسات
 بل تعاد بالضرورة وهذه مكاراة لارتضاء بها بل الوجود على صحة كون الحقيقة المخصوصة مربية
 (قال وعلى النوع ٧) الاجماع والنسب لا يخلف في ان ثبات وقوع الرؤية لا يمكن الابادة
 الحقيقة وقد اجابوا عليه بالاجماع ان الشيء اما الاجماع فخالق الامة قبل حدوث الحقيقة بل
 على وقوع الرؤية وكون الآيات والتكذيب الواردة فيها هي ظواهرها حتى يروى حديث
 الرؤية اجدو عشرين رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص في الكتاب قوله تعالى
 وجوه يومئذ ناضرة الذين بها نظارة فان النظر الموصول بالى ما معنى الرؤية او انهم لها بشهادة
 النقل عن ثقة اللغة والتبني لموارد استعماله واما محاذ عنها كونه عبارة عن قلب الحد فحق
 المرتق طلبا لرؤيته وقد تمرد ههنا الحقيقة لاستماع المقابلة والمجاهة في الرؤية لكونها اقرب
 الجوانب بحيث النص للمضائق شهادة العرف والتقدير لمجرد الاحتمال ووجه الفاصلة بين
 المحصر والمحصور ادعاء بمعنى ان المؤمنين لا يعرفونهم فيه شاهدة جلاله وقصر النظر على عظمتهم
 بطلانه كانهم لا يلتفتون الى مساره ولا يرون الا ههنا اعترض بنى الى ههنا ليست حقا بل اسما
 بمعنى التسمية واحدا لآله ونظائره من النظر يعني الانتظار كما في قوله تعالى انظروا كيف تفتس
 من نوركم ولستم فلتوصول بالى ايضا قد يعنى بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه نظرات

٧ وعلى الوقوع اجماع الامة قل
 حدوث الخائف والنص في الكتاب
 قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الذين بها
 نظارة والنظر الموصول بالى ما معنى
 الرؤية او لم يولد لها واما نحن في
 شهادة العقل والاستعمال والعرف
 واعتراضه فقديمون بمعنى الانتظار
 كقول الشاعر وجوه نظرات يوم بدر
 الى الرحمن تأتى بالفتاح والى قد تكون
 انما يعنى الصمة والنظر عين صفة
 بالانصاف والرؤية كالكاشفة
 والازوار ونحوه وانما يوجد بدونها
 مثل نظرت الى الهلال فانه وتقدير
 الثواب ربهما احتمال ظاهر منقول
 واجب بان الانتظار لا يلازم سوق
 الآية ولا يلزم بداء الثواب وكون
 الى ههنا حقا ظاهر لم يدل عنه
 السلف وجملة النظر الموصول بالى
 للانتظار نصف وكذا المعدول
 من الحقيقة او الجبر السهول
 الى الحدف بالقرينة تعين ومنه
 قوله تعالى فيهم اكنافا وتحتهم
 كلائهم من ربههم يومئذ يحسبون
 وقوله تعالى قد بن احسن الحسنى
 نو يادة الى الرؤية بدلالة النظر وشهادة
 السلف ومن السنة قوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم تكلمتوا ربكم
 كما ترون هذا القمر ليلة البدر انما
 قد رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم فريض الحجاب فينظرون
 الوجوه الله تعالى وقوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله
 من ينظر الى وجهه

جريدته الى الرحمن تأتي بالفلاح وقوله وشئت ينظرون الى ليل كما نظر النصارى الى الفيلسوف
 وقوله كل الخلائق ينظرون معناه فنظر الجميع الى طلوع هلال ولوسم كما نظر الموصول الى ليس
 بمعنى الرؤية ولا مانعها لانتصافه بالانصاف به الرؤى مثل الشدة والازور والرضى والنجير الذل
 والخسوع وحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فإزاه قال الله تعالى ترىهم ينظرون
 اليك وهم لا يدرون وجهه بحسبنا عن الرؤية كس بأول من جهة على حذف المضاف في تأخرة
 ان ثوب ربيها على مائة كرهى رضى الله عنه وكثير من المفسرين يبالغون في فلاخاء في انما ذكرنا
 احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يوشع
 في غاية الفرح والسرور والاخبار ينتظارهم الصمة والواب لا بل لا بل رب ما يتقيه لان الانتظار
 مواجر فهو بالتم والحزن والفلق وضيق الصدر اجدر ون كان مع القطع بالحصول على ان كون
 الى اسماء بمعنى النعمة ليوثني في لغة فلاخاء في بعده وغبائه وخلاله بأنهم عند نطق النظر به
 ولهذا لم يجعل الآية عليه احد من أمّة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجما على خلافه
 وكون النظر الموصوف الى سماء السند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الفتاة ولم يلد عليه
 الايات لجواز ان يحصل على قلب المدقة بتأويلات الخلق واما اعتبار حذف المضاف
 فمدول عن الحقيقة او التميز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تميز المدحوف
 وتام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتخصي عنها
 من قبل اهل الحق مذكور في نهاية القول للامام الرازي لكن الانصاف انه لا يبعد القطع
 ولا يني الاحتفال بونه قوله تعالى كلا انهم من ربهم يوشعون فخرشان الكفار وخصمهم
 يكونهم يحجبون فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والجل على كونهم محجوبين
 عن توبه وكرامته خلاف الظاهر بونه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزايدة فسر جهواتهم
 التفسير الحسنى بلجنة والزيادة بالرؤية على ماورد في الخبر كاسمى وهو لا يشاقى ما ذكره البعض
 من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي ان حصل فان قبل الرؤية اصل التكرامات واعظمها
 فكيف يبر عنها بالزيادة قلنا لتنبه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزائه
 الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 ليلة البدر لا تضامون قد وثقه ومنها ما روى عن صاحبكم قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزايدة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
 نادى نادى اهل الجنة انكم عند الله موعدا ينتهي اربحكموه قالوا ما هذا الموعد الم ينفصل
 موازاة ايضاً ضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجزنا من النار قال فترفع الجباب ينظرون الى وجهه
 عز وجل قال فاعطوا شيئاً احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ذى اهل الجنة
 من لاهل ينظر الى جنته واذا واجهه فعيه وخدعه وسرره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
 من ينظر الى وجهه خدوة وعشيه ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يوشعون فاضرة
 الى ربيها فانظر وقد صحح هذه الاحاديث من وثوقه في امّة لم يثبت الا الله آحاد (قال تمك
 الخائف بوجهه) يني للمعركة شبه عقلية مجمعة بعضها مع بعض الرؤية وبعضها وقوعها
 فاعقلية اصولها ثلثة الاولى (شبهة المشابهة) هي انه لو كان مرئياً لكان مقابلاً للرائى حقيقة
 كافي الرؤية بلذات او حكا كافي الرؤية بلذات والحسنى له لاساحة هذا التفصيل لان المرئى
 بالمرآة هو الصورة المتطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة لا بالمرآة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم
 امّة بالضرورة ويفرغون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئياً لكان في جهة
 وحيز وهو محال وكان جوهرها او مرئى لان الحيز لا استقلال جوهره بالشيء من عرضي ولكن

الاول انه لو كان مرئياً لكان
 بالضرورة مقابلاً لكان في جهة
 جوهرها او مرئى
 متن

الناهل لكن لاسم وجو بهما في الغائب عند تحقق الامر بجزا ان تكون الرواية مختصة في الغيبة
فقتلوا في الغائب او تكون رواية التعلق مشروطة بزيادة قوة اداكية في الغيبة لا يقتضي الله
الا في الغيبة في بعض الزمان ثم لا يقتضي ضعف ما ذكره بعض المعركة من ان الغيبة هي الغيبة
والاخرى لما كانت ثلثين لزم تساويهما في الاحكام والوزن والشروط وان الشروط والموانع يجب
ان تكون مخصصة في ذكر كماله وان القاطع ولاه اذا قيل ان لنا رواية في آخر مقروبا لجميع ما ذكر
من الشروط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لتفاسيها طارئة في ما يغير ذلك فحينئذ ينقطع بطلان
واضح الامام الرازي على بطلان انحصار الشرائط في ذكره بوجهين احدهما لو سلم على قاعدة
التكثير ان ترك الجسم من اجزاء لا يغير اثار الجسم فكيف يمكن البعد فيها وما فاك الاربعة
بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلو لا اختصاص البعض
بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وانما انما ترى خواتم التفسير عند اجتماعها ولازما عند
تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فليست اختصتها بحالة التفرق بقتل شرط او
وجود مانع لا يقال بل ذلك لاقتضاء شرط الكفاية وتحقق مانع التفرق لا نقول في ثبوت تكون رواية
كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجب عن الاول بين السوي فان اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من المبدئية فليست البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرواية بخلاف
البعض وعن الثاني بانه دور مبدئية لا تقدم (على الرابع) هذه هي السبب السبعة واقولها قوله
تعالى لا تدرك الا بصار والتسليم به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك
يا بصر اسنادا الى الالة والادراك يا بصر هو الرواية بمعنى اتحاد المفهومين اولها بصرها شهادة
الثقل من امة القصة والتسليم لوارد الاستعمال والقطع بمتاع ايات احادها وفي الاخر مثل ادرك
التبر يصري وما رأته والجمع المعروف باللام عند صغر مدته العهد والبصية للعموم والاستغراق
لجميع اهل العربية والاصول وامة التفسير وبشهادة استعمال انحصار مصحح الاستدلال فانه
سبعين قد خبرته لايه احد في المستقبل فلوراء المؤمنين في الغيبة لزم كذا وهو محال لا يقال
اذا كان الجرم للعموم فتدخول التي عليه فيبذل سلب العموم ونفي التعمول على ما هو
معنى السلب الجزئي لا عموم وشمول التي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يمكن
اخبارا بان لا يراه احد بل بانه لايه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يؤمنون
لانقول كما يستعمل سلب العموم مثل ما قام البعيد كلهم ولم نأخذ لندراهم كلها كذلك يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما لله يريد عليا لعلنا من ولا نطعم الكافرين والمؤمنين وكذلك صريح
كلمة كل مثل لا يعلم كل احد ولا قبل كل درهم ومثل والله لا يصيب كل محتال فتدبر ولا نطعم كل
حلافهمين وتحققه انه ان اعتبر النسبة الى الكل الاول انما نفيته فهو سلب العموم وان اعتبر التي
اولا لم ينسب الى الكل فلعوم السلب وكذلك جميع اليهود حتى ان تكلام المستقل على في رقيب يكون
الى التفسير وقد يكون تشييدا التي مثل ما ضربت ثانيا اي بل انه صلب لا هليل والامل لفضل وما
ضربته الزمانا هي ترك ضربته للاكرام لتبلي السلب والعمل التي وما جاني راكبا اي بل
ما شيا نفي لا كفاية وما حج مستطحا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكليف التي وعلى هذا
الاصل يعني ان ذكره في سياق التي انتم اذا انطلقت بافضل مثل ما جاني رجل لا يلقى
مثل قولنا الامي من لا يصح من الفضل حرا فان اسناد الفعل المنفي الى غير النسا على
والفعل يكون حقيقة اذا قصدني الاسناد مثل ما لم اقبل بل صاحبه ومحض اذا قصد
اسناد اني مثل ما لم اقبل وما صام نهاري وما رجعت تجارتي بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا
ما جاني ينسب وان كان ظاهره على في الاسناد كان المنفي ليلي ساه وان متعلق الذي فيكون
جاء الذي مثل لا تروا الصلوة وانتم سكارى وقد سكون قبل انتهي اي طلب التزك مثل

قوله تعالى لا تدركه الابصار
ادراك البصر هو الرواية اولها هو قد
في سبيل العموم لان الايقان بالقلم
والناسخ في الاستعمال في مثل عموم
الصلب ببناء التي الى الكل لاسب
العموم في الاسناد الى الكل ثم يفي
الكلام لتدرك بذلك فيكون نفسه
تقصص فتجرب فلتا لوسم العموم
في الاستفصاء والوقاات فادراك
البصر رواية على وجه ساطعة بمقاييس
الزني او انطباع الشخ في العين لما
في اللفظ من معنى السلب والوصول
احدا من ادركت فلانا ذاك لحقه فلا
يلزم من نفيه نفي الرواية ولا كونها
فما تنتج

لا يمكن تدبير الحقائق مثل وما هو متبين لنا كذا التي لا تأتي التأكيد وماز يدان حيث لا اختصاص
 التي لا تأتي الاختصاص واخر الله اعيد اختصاص الانتكاريون لمكس وإذا تحقق التي لا تأتي
 ايضا كذلك الشرط كما يكون متبين لمحتجون الجمل قد يكون متبين لمحتجون الاختيار والاعلام
 كونه تعالى وما كان في حق الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا المطلوب فقد يكون قيدا للطلب
 مثل صل لاله افرضه لا يملك في هذا اصل كثير الشب غير ان الشب التنبه هو المحافظة
 عليه وليس في القوم على هذا البيان الذي نقده هنا فقول كون الجمع المعرف باللام في التي
 لعموم السلب في الشماع في الشماع حتى لا يوجد كثرة في التزليل الابهة المعنى وهو اللا
 بهذا المتعلق على ما لا يتحقق والله اي تأني وجهي التسك بالآية ان ان ادراك بالبصر وارد
 مورد التمدح مبدع في انما المدح فيكون متبينه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى
 محال كيد هذا الوجه على ان الجواز والطول والاعمال جميع الابداس وكون الكلام لعموم
 السلب لكن الانسجام عموه في الاوقات والاحوال يتم على ان الرؤية في الدينا جما بين الادلة
 واورد عليه اولان هذا المدح في الدينا المدح يدوم في الدينا والآخرة ولا يدوم في الدينا بأن اشباع
 الزوال اما هو فاما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يكون بمقدورها
 والرؤية من هذا القبيل فقد يتفهمها الله وقد لا يتفهم ثم لو لم يعم الاوقات فثبت ان الظهور
 وان كان وسطا انما يتبر في العلم بالمتبين والعلان وثانيا الان الان الادراك بالبصر هو الرؤية اولان
 له ان لا يكون رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاطالة يكون التي تدقيقه النيل والوصول
 ما خرجا من ادركت فلانا اذ احاطته ولقد الصبح رايت الشم وما ادرك بصري لاحاطة الشم به
 ولا يصح ادركه بصري وما رأيت فيكون اخص من الرؤية ما زوما لها بمعرفة الاحاطة من العلم
 فلا يلزم من فقهه اولان كون فقهه مدحا كون الرؤية قصفا واستدلالهم بان قولنا ادركت الشم
 يصري وما رأيت شافنا انما يتبع ما ذكر الاما ذكر واوتفهم من ان الله افترقا فان ادراك الحواس
 مستعار من ادركت فلانا اذ احاطته وقد صار جبهة عرفة فلان رجوعه الى المعرفة في التي تدقيقه النيل
 فان كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري اي بأن لله لا يكون الادراك بالبصر قائمة ولا قوله
 وهو يدرك البصر فما اما قائمة فالتدح ببزه عن معات الحدوث والقصص من المدود
 والنهايت واما ادراك البصر فصارة عن رؤية اما او عله بها تميرا عن اللائم بالمزوم وتلك
 ان التي ادراك البصر والارتفاع فيه والمنشأ عن ادراك البصر ولا دلالة على فيه وهذا ينسب
 الى اذ غرضي وضعفه ظاهر لما شترنا اليه وان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها اما يدركها
 البصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا تامة اصلا اللهم الان يراد ان ادراك الابصار
 هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والاطلاع فيكون فقهه مدحا بما ان لله بالبصر تعالى
 عن الجبهة ولا يستلزم ان الرؤية يتم على التي تدقيقه النيل اشارة الى استدلال
 الاستصحاب بالآية على جواز الرؤية وتبرر الظاهرين منهم ان التمدح في الرؤية يستلزم
 جوازها اي بأن التمدح في الرؤية لا يكون مستلزم لجوازها حيث لا يكون مستلزم لجوازها
 في ذلك واعترض بان تلك التمدح في الرؤية لا يكون مستلزم لجوازها حيث لا يكون مستلزم لجوازها
 بتي الرؤية ان هي من صفات الخلق ومع التقص وان لا يكون رؤية واجب به لاندح في ذلك
 لافضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض
 بان هذا لا ينسب على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وبرز رؤية كل موجود
 فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جارية الرؤية الا انها مفروقة بامارات الحدوث ومعات
 التقص فلم يكن في رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فله بالادلة الناطقة قده وكلامه ودرج

١ يكون نفس ادراك البصر مدحا
 كما في التمدح بمجسات الكبرياء
 لا كالمعوم او كالاوصات والروائح
 والطعوم

تقدمه بنى الروية في أثناء كلامه بنى سمكت المحدث والزول وشغل على بنى العظم والجلال
 اعني قوله تعالى يدع السموات والارض الى قرله وهو الاطراف لم يدر على بنى جواز الروية
 ليصلح فيها ثم ساء صارا لاصل ان بنى الروية عن الموجود الجازم في الحلال من سمات
 النقص بل المقرون بصفات الكمال ثم ساء عرض له يجب ان لا يربط على بنى في الاخرى بل
 زوالها في الترح قص واجيب بان ذلك يفسر على وجه الى ان بنى صفاته والتدح بنى الروية
 واجعل الى صفات العمل لان الروية يخلق انفسا في بنى صفاتها ولا يفسد حلاله
 يجوز زوالها وزوال لم تدح الراجحة اليها الا يحصل بذلك نشر في التدح والانقص في الذات
 ولما يستقيم هذا على رأى القائلين بعدم التكوين ومفادته لم يكون لم يحسن جعل هذا التدح
 واجبا الى الفعل لانه لا مدح لشيء فان لا يفتى الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها
 لان كل مذهب ودرج لا يرى انما يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك
 الصبر هو الاطراف بجواب المرقى والوقوف على حدوده ومنها بانه لا تدح به انما يكون على
 تقدير صحة الروية وانتفاء امارات المحدث وسمات النقص الا لا مدح بنى الادراك فيها تمنع
 رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعلوم ولا ينافي تدح رؤيته لكن صرف حدوده وقصده كالاصوات
 والروائح والطعم واعلم ان معنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدرك الابصار
 وقوله وهو يدرك الابصار مدحا على حدة لان يكون المحصور قدحا واحدا فيقال (قال الخامس ٤)
 هذه ثمة السبب السميعة وتقررها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام فندسوا له الروية بقوله
 ان ترى وكذا لن تلقى في المستقبل على سبيل التأييد فيكون نصا فان موسى عليه السلام
 لا يراه في الجنة او على سبيل التأييد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثل عموم الاوقات
 وانما يره موسى عليه سلام لم يره غيره اجماعا والجلاب ان كون كل من التأييد لم يثبت من يوثق
 به من الله الفة وكونها التأييد وان ثبت بحيث لا يمنع الاستكراه لكن لانهم دلالة الكلام على
 عموم الاوقات لانصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عيبه به في الحليات سيجعل ظهور قرينة
 الخلاف وهو وقوله جواب السؤال الروية في الدنيا اعلم ان قوله لا تدرك الابصار على الروية
 في الدنيا لوقفا بين الالة (قال السادس) قوله تعالى وما كان لشران يكلمه الله الا وحيا
 او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيحيا بانه ما يشاء ٢ اذ يفتى الآخرة ثنى ان يراه احد من البشر حين
 يكلمه الله تعالى فكيف في غير ذلك لظلاله وزات حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الاتكلم
 الله وتنظر اليه كما لموسى عليه السلام ونظرا اليه فمقابل لمخبر ليه موسى وسكت والمعنى ما مضى
 ايشرا ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام اوصوا من وراء حجاب كما كان
 لموسى عليه السلام ولو على لسانه كما هو اشاع كثير من حال الانبياء والجلاب منع ذلك بل
 السبب لا يثبت لبيان انواع تكلم الله بالقرآن وتكلم وحيا اهم من ان يكون مع الروية
 او دونها على بنى ان يحصل على حال الروية ليصنع جعل قوله او من وراء حجاب عطفا
 على قوله فسيبها لانه معنى ٤- وي كونه بدو الروية بتدريج لاصل من احجب بمحجب ولم يزل ما فيها
 على بنى الروية وزوالها في ذلك فيحصل على الروية في الدنيا جمعا بين الالة او من وراء حجاب
 لانه معنى ٤- حتى سبب الزول وقوله وحيا نصب على المصدرين واه جواب صفة المصروف الى كلامه من
 وراء حجاب ولو يرسل عطفا على وحيا بانها من الارسال نوع من الكلام يجوز ان تكون اثنته
 في موضع الحال (قال السابع) ان يريه الله حيا ذكر في كتابه سؤال الروية المستطعم استظما ما فيها
 واستكراه استكراه بلحا حتى سبب ظاهرا وهو مكتوب تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
 علينا الملائكة ان نرى ربنا لنفديكم وفي انفسهم رجوا عذابا عظيما ٢ اذ قلتم يا موسى

قوله تعالى لن ترى ولن تلمس يد
 اولنا كيد في المستقبل وحسبنا لواء
 موسى عليه السلام لا يراه غيره
 بالاجماع فلما لم يثبت من
 التفادع والاكيد لا يفتى عموم
 الاوقات
 الا يثبت بنى التكليم وزلت حين
 قالوا انبى عليه السلام انكلم الله
 وتنظر اليه كوسى عليه السلام فقلت
 على اثبات التكليم وفي الروية فقامت
 في ليات انواع التكليم ولو كان في
 الوحي في الروية لكان من وراء الحجاب
 مستدركا لان معنى سوى عدم الروية
 بنى
 السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الروية
 الا وقد استعظمه واستكراه حتى سبب
 ظاهرا وهو وقال الذين لا يرجون
 لقاءنا لولا ان يريه الله حيا
 فقامت الاية واذ قلتم يا موسى لن
 نؤمن لك الا بآية ربك اهل الكتاب
 ارسلنا عليهم كتابا من السماء الاية
 وذلك لتثبتهم وضادهم ولهذا
 استعظم انزل الملائكة والكتاب مع
 امكته
 بنى

لن نقول لك حتى نرى الله جهره فاخذكم الصاعقة ولستم تظنون وقوله يسألك هل الكتاب ينزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكمن ذلك فقالوا اننا الله جهره فاخذتهم الصاعقة
بذلهم فلما جلت عروضا لملا كان كذلك والجواب ان ذلك تحتهم وعندها على ما يشرب مساق
الكلام لاطلهم الرمي كما يهاذون بها على طلب ازال الملازمة عليهم وانما يجمع انه من الحركات
وقاها ولوسم قطب الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقالة على ما عرفوا من حال
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكمة عن موسى عليه السلام بت اليك واتا اول المؤمنين
منه التوبة من الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن اوصى طلب الرؤية في الدنيا ومعنى
الايان التصديق بالله لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة ومقابل به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر لجهة المراج فالجهر على خلافه وقد روى في مثل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت
ربك فقال رأيت ربى بنواذى وامال الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
(قال خاتمة ٨) اختلف الناس في رؤية الله تعالى في العمل بصحة رؤية صفاته فقال الجمهور
نعم لاقتضائهم دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراك كبر سائر
الحواس اذا علمت باوجود سمع عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالخصوس لكن
لا نزاع في امتناع كونه مشعوما بذوقا لوسا لاخصص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام
في ادراك الشئ والذوق والشئ من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشئ والذوق
والشئ لا يستلزم الادراك له فقلنا شئتم التفاح وذقته ولمن غا ادركت رائحته وطعمه
وكيفية ذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشئ والذوق والشئ لا يستلزمها بل يمكن
ان يحصل بدونها ويعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يتم دليل على الوقوع انك
خير بمصال دليل الوجود وجريته في سائر الحواس فالاول الاكتفاء بالرؤية (قال البصير الثاني ٩)
اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى بشئ في معرفة ذاته بكس الحقيقة فقال بعدم حصوله
كثير من المحققين خلاف يجمعو والتكليف ثم القائلون بعدم الحصول جزوه خلافا للعلامة
اخي الاولون بوجهين احدهما انما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال
هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه شئ عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى
انه واحد لئلا يدعى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورائق
ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس على الحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من
المحققين فاعلمه عليه لا يقول قد سألنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بالله موجود ليس بمعلوم
لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيتها ان ذاته المخصوصة جزئي
حقيقي يمتنع قصوره الحركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يمتنع في بيان التوحيد اي نفى
الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يشان ان الواجب كل
ممتنع كونه افراد غشيه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه
انه واجب ويدعى على الوجهين انما الشئ ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم
الاحاطة بافراد البشر معلوما تهم وقبيل قال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدة
بذاتها العاطفة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشركة ولا الاعتقاد في بيان التوحيد فيجب ان هذا
ابن سكاكي اذا لا يمتنع فرض صدقه على كثير وان كان المفروض مما لا يمتنع بتوجه ان يقال
الكلام في حقيقة الواجب لاقى هوته ولهذا ترى الفاضل في بيان المعلومه يعطون امتناع
الكلية بالحواس والرسم مبنيا على انه لا ترك فيه وان الرسم لا ينفذ الحقيقة لاصلى ان الشخص
لا يعرف بالحد والرسم واقتضى ان يحصل بالمعنى يقولون انه لاحقيقة انه سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية
الصفاته كسائر الوجودات لان
العلم لم يجر بالوقوع والدليل لم يدل
عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على
رأى الاشعري وليس الكلام في نفس
الشئ والذوق وليس فانها مقطوعة
الاصالة بل في الادراك الحاصل
عندها من

٩ في العلم بحقيقته نعم كثير من المحققين على
انه غير حاصل للبشر لان ما علم منه
وجود وصفات وسلوب واضافات
ولان ذاته يمنع الشركة والمعلوم
لا يمتنعها بل يسل على افتقارنا الى بيان
التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه

منه

واجب الوجود يجب كونه قادرا على ما يحيا سيما بصرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ
المشايخ من المعتزلة فقالوا انما ذاك ما يلزم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين
يعرف بمسئلة المائية ونسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائة مائة ليعلمها الانوار
ولوروى لروى عليها في قدرة الله تعالى ان يخلق في ثلاثي ساعة سادة بها يدركون نك
الميتة في ساعة واحدة ويحيون في ذلك من ابي حنيفة زعمى الله عنه انكرها هذه الرواية عند انكرها
لان المائية عبارة عن الجسامة حيث يقال ملأوه بمعنى اى جلس هومن اجناس الانسية
واحدة تعالى مرتبة عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجسده والماتمة من الانواع والافراد القائلون به
تشبيه وقصره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمساعدة الابدال ولا يخبر ونحن نعلم بآليل وخبر
وس يعلم الشيء بالشهادة يعلم منه ما لا يعلم من لا يشاهد وليس هناك شيء هو المائية يلزم
الشيء وكان اصحابنا يملكون عن لفظ المائية الى لفظ ثلثا صفة كما قال القاضي ان خاصيته
غير معلومة لنا الا نتوكل على بصره ويشتق الجدة فقد تردد احتراز من التشبيه (قال لم هو كافي)
اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع المخصوصة تحصيلها بالتحكم عليه بتكميل من الصفات
والترتيب والافعال والحكم على الشيء يستدعي قصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم
عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة وتزايما بان قولكم حقيقة غير معلومة اعتراف بكونها
معلومة والا يصح الحكم عليها وايضا الحكم بما انها معلومة او ليست معلومة ولما كان ثبت
المطلوب وتقرر الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا
من الموارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماتية والكلام فيما يصدق عليه
انه الحقيقة والذات (قال واما الجواب ٨) تمسكت الفلاسفة في انتفاع العلم بحقيقة غيره
احد هما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اى ما هيته الكلية المزعومة من الوجود العيني
يصدق الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت ذلك اشئ وبليت الواجب ماهية كلية مبرومة
للتخصص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك اكاب الواجب مفعولا على تلك الصور المأخوذة
في الازدحام فيصير كبير او يطل التوحيد واجب بالانسان ان العلم يارتسام الصورة ولو لم يعل
كذلك العلم الواجب ولا على الواجب ولو سلمنا ثانيا فتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة
منه والمحل للشخصية اكاب فرض صدق المفهوم على الكليتين لا صدق الموجود العيني على
الصور وتبينها ان تصور الشيء اما ان يحصل بليدهة وهو متفق في الواجب وثاقا واما
بالحد وهو انما يكون للربك من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما الجسم وهو لا يند
العلم بالحقيقة والكلام فيه واجب بل لا يلزم شخصه طرق التصديق ذلك بل قد يحصل بالاهام
او يخلق الله تعالى العلم الضروري الكسبيات او بصيرة الاشياء مشاهدة لنفسه من غير اعتبارها
البدن كسائر الجبروت ولو سلمنا فرضه وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفتنى اليه كاسبق (قال)
المصل الخامس في اقسامه وفيه حاجات ٩ اولها في خلق افضل الباد بمعنى انه هل من جملة
افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للباديل لسا الالهي مع اتفلق على انها
افعالهم لافعاله اذ الفاعل واعاده والاكل والشارب وغير ذلك هو لانتان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل غايسته حقيقة الى من قام به لال من اوجده الامري ان الايض
مثلا هو الجسم وان كان اياض يخلق الله وايهاهه والواجب في خفاء هذا المعنى على عوام
القدرية وجهالهم حتى شتموه على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاءه على خواصهم
وحقايقهم حتى سجدوا له الصالحين والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة
من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى هو كونهم فصل العبد وانما بقدرته مخلوقه وتحرر

٨ واما الجواب فزع الفلاسفة لانه
بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب
ويذكره مغوليه على الكثرة ولاه
اما بالديهة ولا يديه او يولد
ولترك او يارسم ولا يند تصور
الحقيقة ورد الاول بالنسب وان المتبع
مفرقة على الافراد لا الصور وثاني
يصدق تسليم الخصم بان الرسم
قد يفتنى اليه متن
٩ اتصل الخامس من اقسامه وفيه
مسائل البحث الاول فعل العبد
واقف بقدرته الله تعالى وانما قصد
الكسب والمعرفة بقدرته العبد صفة
ولا كونه انما بالانسان بهما على
ان شملنا جميعا به والقياسي على
ان شملنا قدرة الله باصالة وقدرته العبد
يوسف كونه طاعة او معصية واما
الحد يعني انه لا اثر لضرورة العبد اصلا
في ايجاد ولا كسب فضروري البطلان
والكسب قبل ذلك الوصف الذي به
تعلق قدرة العبد وقيل الفعل المختلوق
بغيره قاله من حيث خلقه لا بد قدرة
بمخلقه وتبين ما يقع به المقدور
بلا محذور افراد الفاعل وما يقع
في فعل القدرة والحق انه ظاهر
والخفاء في التبيين والابتنع انه امر
اضافي يجب من العبد والواجب
وجود المقدور بل انما تصاف الفاعل
بالمقدور وذلك كتمتين احد الطرفين
وترجمه وصرف القدرة متن

البحث على ما هو في الواقع قبل البد واهم عندنا قدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة
 البد وحدها وعند الاستاذ بمشروع القدرتين على ان يتصلبا ججا باصل الفعل وعند القاضي
 على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة البد بكونه طاعة ومصلحة وعند الحكماء بقدرة
 بخلافه الله تعالى في القول لا زاح للمعتزلة في ان قدرة البد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم
 انما خلق القوي والقدير فلا يمتاز مذهبه عن مذهب الحكماء لا يبعد ما اشار اليه في المواقف
 من ان المؤثر عندهم قدرة البد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدرة
 البد وهي بالفعل لذكر الامام الرازي وتيمم بعض المعتزلة ان البد عندهم موجد لافعاله
 على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للبد
 القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خير بيان الصحة انما هي بلفظ الى القدرة
 واما بلفظ الى تمام القدرة والارادة فلفظ الى الوجوب وانه لا يتناقض الاختيار ولهذا صرح الصفي
 في قواعد الصلوة ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء ججا ثم ان اعتماد القوي والقدير عند المعتزلة
 بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور في بين القوم
 والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل البد واقع بقدرة وادائه كاهوى الحكماء
 وهذا خلاف ما صرح به الامام فيها وقم البيا من كتبه قال في الارشاد لا يتفق ائمة السلف قبل
 ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خلق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة
 الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وبين ما لا يتعلق فان يتعلق الصفة بشئ لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالمال بالطعم والارادة بفعل الغير فالقدرة الجادئة لا تؤثر في مقدورها اصلا واخفت
 المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزرع على ان العباد موجدون لافعالهم معتزرون لها بقدرتهم ثم
 المتقدمون منهم كانوا ينعون من تسمية ابد خالقا لقرب صدمهم باجماع السلف على انه لا خلق
 الا الله واجزا المتأخرين فهموا البد خالقا على الحقيقة هذا كلامهم اورد ادلة الاصحاب
 واجاب عن شبهه المعتزلة وبالف في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للبد كسبا وقدرة مقارنة
 لفعل غير مؤثرة فيهم ولما الاستاذ فان اردان قدرة البد غير مستقلة بالتأثير وانما انصت اليها
 قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بوسط هذه الامانة على ما قررره البعض فقرب من الحق وان
 اراد ان كلام من القدرتين مستقلة بالتأثير فياصل لما سبق لو كذا الجبر المطلق وهو ان افعال
 الحيوانات بمنزلة حركات الجادات لا تتعلق بها قدرتها لا بالبد ولا بالاسباب وذلك لما تجد
 من الفرق الضرورى بين حركة المرئى وحركة الماشى في الكلام بين الكسبية والقدرية
 ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال له اسم بلا معنى فاكفى بعض اهل السنن انما
 نعلم بالبرهان ان لا خلق سوى الله تعالى ولا تأثير الا لقدرة القديعة ونعلم بالضرورة ان لقدرة الجادئة
 البد تتعلق ببعض افعالها كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى ان يتعلق القدرة الجادئة كسبا
 وان لم يعرف حقيقة قال الامام الرازي هي صفة يحصل بقدرة البد فعله الحاصل بقدرة الله
 تعالى فان الصلوة والقيل مثلا كلاهما حركة وتمايزان يكون احدهما طاعة والاخرى
 دمهية وما به الاشتراك غير ما به التقاير فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوجود
 بقدرة البد وهي العناية بالكسب وقرب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتتمتها
 بقدرة البد ومع الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذى يتخلقه الله تعالى في البد ويتعلق معه
 قدرة البد متعلقة به يسمى كسبا للبد بخلاف ما اذا لم يتخلق معه تلك القدرة وقيل ان لبد قدرة
 تختلف بها السبب والاضافات فقط كدبين احد طرفي الفعل والترك وزججه ولا يلزم منها وجود
 امر حقيق فالامر الاضافى الذى يجب من البد ولا يجب عند وجود الازر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا حصة أفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلافه لما يقع به
 المقدر مع حصة أفراد القادرية وما يقع لافي محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
 يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون من جسد الاختلاف
 الاشتقاق ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا لا تصاف بالشيء بقصد ولزومته
 قبيح بخلاف خلق الشيء فانه لا يتلقى المصلحة والساقبة الجميدة بل ربما اشغل عليها والمخلص
 المكلام ما اشار اليه الامام جده الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون الجسد خلقا
 لا فاعله بالبدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقنونة بقدرته الله تعالى اختراعا وبشدة
 لعبد على وجه آخر من التعلق بعبادته هذا بالاكتمال وليس من ضرورة تعلق القدرة
 بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعاقبة بالعالم من غير اختراع
 ثم تعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
 له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته
 خلق الرب ووصف العبد وليس بكسب له (فوله لا عقليات ومعجمات ٧) استدلل على كون
 فعل العبد واقعا بشدة الله تعالى بوجوده عقليه ومعجمة فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
 يمكن وكل ممكن مقدوره تعالى لما في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى لان
 مقدورا لعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين
 استناحه في بحث الملك بان قيل الا لزم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
 تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليزم اتصال قلنا
 جواز وقوعه بهام وقوعه بشدة العبد يستلزم جواز اتصال وهو محال وفيه نظر ومن تلقياقات
 الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرته الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون
 محجوجا الى سبب لا يميزه لان غير المحين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فحين
 ان يكون محجوجا الى سبب معين ثم لا يمكن امر واحد في جميع الممكنات فلم افتراضها كلها الى ذلك
 السبب والسبب الذي يفترض اليه جميع الممكنات لا يكون ممكن بل واجبا لكون الكل بالاجادة وقد
 ثبت انه مختار لا محجوج فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا
 بشدة وحده انه لو لم يقع بقدرته الله تعالى وحده فما ان يقع بشدة الغير وحده فليزم ترجيح
 احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى
 واما ان يقع بكل من القدرتين فليزم اجتماع المستقلين واما ان يقع بشيء منهما وهو ايضا
 باطل لان تقدير وقوعه في الجملة ولان الخلف عن المتضي لا يكون الا لانهم وما ذلك الا الوقوع
 بالقدرة الثانية فلا يتلقى الوقوع بها الا اذ وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بشدة اثنين
 لما يقع الله تعالى قدرة على الاجادة لاستحالة اجتماع الوجود فليزم كون العبد محجوجا للرب وهو محجوج
 بخلاف ما اذا وجد الله تعالى قدرة غلة يكون تفريرا لقدرته لا تقييدا (قال الشافعي) والوجه
 الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجودا لافاعله لكان عالما بتفاصيلها والازم لم يطل
 اما اللازمة فلان الايمان بالآزدي والاخص والمختلف ممكن فلا بد لرجحان ذلك التوجه وذلك
 انفسار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذا للازمة يستلزم
 تعلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلقه ويستدل بتفاصيلها على حقيقة الفاعل على
 واما بطلان الازم فلوجوه منها ان العلم بقدرته افضل اختيارية لا شورية بتفاصيل كبريتها
 وكيفيةها وبهذا انما المسمى الله تعالى ان لم يهضم شطع سابعة معينة في زمان معين من غير شعوره
 بتفاصيل الاجراء والاحياز التي بين المبدأ والنهاية ولا بالآليات التي فيها يتألف ذلك الزمان

٧ اما تعلقات فوجوه الاول ان
 فعل العبد لو كان مقدوره لزم اجتماع
 المؤثرين لما في من شمول قدرة الله
 تعالى

٨ الثاني ان كان عالما بتفاصيله وطلقات
 الازم يظهر في انما والمشي والناطق
 والكاتب من

ولا يسكنات التي بها تكون تلك الحركة ابتداء من حركة تلك أو بالذات الذي لها من وصف
السرعة وأبطؤ ومنها أن التاطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره
بالأعضاء التي هي آدتها ولا يلهيات والأوضاع التي تكون تلك الأعضاء عند أليسان
تلك الحروف ومنها أن الكاتب يصور الحروف والكلمات بخبرك التامل من غير شعوره
بالتامل من الأجزاء والأوضاع التي العظم والعضلات والأعضاء والباطن
ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها يأتي تلك الصور والقرش (قال الثالث) لو كان
فعل أحد مقدرة واختياره لكان متفككا من فعله وتركه إذ لو لم يكن من التذكّر لم يجز وبطل
الاختيار لم يكن التذكّر انتهى التمكن من الفعل والتذكّر باطل لأن وجهه أن الفعل على التذكّر اما أن يترقى
على مرجح أولا فعل الذي يلزم وجهه أن أحد طرفي التمكن بلا مرجح ويند بلبائيات الصاح
ويكون وقوع الفعل بلا فعل التذكّر محض الانقاص من غير اختيار البعد وعلى الأول أن كان
ذلك المرجح من البعد ينقل الكلام إلى حدوده عنه فيلغى التسلسل وهو محال أو الاتهام المرجح
لا يكون منه وإذا كان المرجح بئذ أو بالآخره لأن البعد بل من غيره ثبت عدم استعلا ل البعد
بالفعل وعدم تمكنه من التذكّر لأن التذكّر لم يجز وقوعه مع المساوي فكيف مع المرجوحة ولا وجود
المركن ما لم يشه وجهه أنه إلى حد الوجوب لم يقتضي على ما مر ولا يقتضي أن هذا التذكّر لا يتم
المعركة الثالثة بل استقلال البعد واستناد الفعل إلى قدره واختياره من غير جبر ولا غيد أن البعد
ليس بوجوده لافاضه وللمعركة ههنا اعتراضات أحدها أن ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
فلا يصدق الجواب وذلك لانما يلزم بالضرورة أن لا تمكنه واختيارا وانما استناد الفعل فلعنا
وان شئت التذكّر تركا وتبائلا جاز في فعل الذي يلغى أن يكون موجبا لانحازا وفلك لان جميع
حالاته في إيجاد العلم أن كان حاصلا في الأزل لم قدم إلا ما وصوره عن الباري بطريق
الوجوب من غير تمكن من التذكّر لاستماع التعطف عن تمام العلم وان لم يكن حاصلا فنقل الكلام
إلى حدوث الأمر الذي لا بد منه ولا يفسد بلية هي لما مر انزل يلزم معه المأثرو وهو المأخذ ور
وثانها أن ترجيع المختار أحد المتساويين جاز كما في لربى الهارب وقد هي المعضلان لأن الأداة
صفة شالها الرجوع والتخصيص من غير احتياج إلى مرجح وانما الحاصل الترجع بلا مرجح
ورابعها أن الرجوع الذي لا يكون من البعد هو تعلّق الأداة وخلوص الداعي ووجوب الفعل
مع لا يتلقى الاختيار والتفكير من الفعل والتذكّر بالنظر إلى القدرة واجب عن الأول بأن كلامنا
في حصول المشية والداعي التي يجب مع الفعل والتذكّر لا تختل في له ليس بمشيتا واختيارا
والله الإشارة بقوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله وقوله قل كل من عند الله وإلهنا ذهب
المحققون إلى أن المال والجبر وأن كان في الحجاب الاختيار وأن الانسان مضطر في صورة مختار
ومن الثاني إلى الباري تعالى إرادة قدرة متعلّقة في التزليل يحدث الفعل في وقت فلا يحتاج
إلى مرجح آخر لزم التسلسل والاتهام العا ليس باختيار بخلاف إرادة البعد فالها حادثة تحدث
تتملقها بالأفعال شبا فشيئا ويحتاج إلى دواعي مخصوصة متعددة من عند الله من غير اختيار
للبعد فيها ومن الثالث أنه الزم على المعركة الثانية بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
لأن الثانية يلزمه يجوز لتقدير ترجع المساوي بل المرجوح فإن الهارب يمكن من سلوكه حد الطريقين
ولأن كان مساويا للآخر أو أصعب منه وفيه نظر قطع بأن ذلك لا يتصور الادعاء لا تكون
مشية البعد بل محض خلق الله تعالى وحيد يجب الفعل ولا يتكّن البعد من تركه ولا يتنبي
بإدتيه إلى الجبر أو الاضطرار سوى هذا وفيه الجواب عن الرابع (قال الرابع) قد ثبت أن الله
قد علم ما بالجزئيات ما كان وما سيكون وإنه يسبح عليه الجليل وكل ما في الله مع يجب وقوعه

١ اثبات أنه لو كان فعل البعد مقدرة
٢ واختياره لكان مستكنا من فعله وتركه
٣ واللازم باطل لأنه لا بد من ترجع الفعل
٤ على التذكّر بلا مرجح لا يكون منه ويجب
٥ عند انقضاء الامتناع الترجع بلا مرجح
٦ وتسلسل المرحلات ووجود الأثر
٧ بدون الوجوب واعتراضه بأنه يرد
٨ على فعل الباري تعالى وإن الوجوب
٩ بالاختيار لا يشا في الاستواء بحسب
١٠ القدرة واجب بل المرجح منه أزل
١١ هي الإرادة القادرة على التعلّق في الأزل
١٢ بأن يوجد الفعل في وقوعه ههنا
١٣ حادث ينتقل إلى مرجح آخر يراه
١٤ استقلال البعد وتكتمه من التذكّر

عنه

١ الرابع معلوم الله تعالى من فعل
٢ البعد أما وقوعه فغير أول وقوعه
٣ فينتج فلا يبق في مكانة البعد وأن كان
٤ ممكنة في نفسه فإن قبل العدم وقوعه
٥ بشدة البعد واختياره قلنا فغير
٦ ذلك وهو المأخذ وتوقفه على
٧ الباري

عنه

فكل واحد من الله تعالى يقع عليه وقوعه فكل واحد من الله تعالى وان كان يمكنه في نفسه وانظر الى ذاته
 ولا شيء من الواجب والشيء بقايا فيمكنه العبد يعني انه انشاء فعله وان شاء تركه فكل واحد يجوز
 ان يخاله تعالى ان فعل العبد يقع بقدره واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فمبني ان يقع
 البتة بقدره واختياره بحيث لا يمكن من اختيار الترتيب وهذا هو المراد بالانتهاج الى الاضطراب
 غاية الامر ان يكون يجهله لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذاهب المعتزلة
 وقد اشرنا الى ان المقصد من بعض الالزام دون الالزام فهم يدعوا الدليل بفعل الباري
 تعالى لجرأته فيه مع الاتفاق على كونه بقدره واختياره ويمكن دفعه بان لا يختار ما يكون
 الفاعل متكاملا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا يقتضي في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة
 في الازل بله يسبق في وقته وجايز ان يتعاقب بتركه وليس حيث سبقه على التحقيق الوجوب
 او الانتاج اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلهذا هو بخلاف ارادة العبد
 وتقرر في الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او الوقوع في وقته لزم
 ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى
 وليس هو العلم لانه تابع للعلوم لاستتيع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فيثبث ان المؤثر قد فعل
 العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او توسط وهو المطلوب وهذا ضيف جدا اكن الغرض منه في
 هذه (قالوا ما التمسك) كما استدلل على وجوب الفعل او الترتيب تعلقا فيمكننا تعلق الارادة وتقرر
 ان فعل العبد اما ان يرد الله تعالى وقعه فيجب او لا وقعه فيجب فلا يكون اختيارا للعبد وردا ولا
 منع المحصر لولم ان لا تعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانياً يمنع وجوب
 وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عند هم كما يسمى (قال الخاسر ٧)
 لو كان العبد مستقلا لا يجهله فعله قلنا فربما ياتي ايرادهم كجسم في وقت ارادة الله تعالى سكونه
 في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جها وهو ظاهر السجدة الاولى شيء منهما وهو ايضا
 محال لانتاج خلق الجسم في غير ان الحدوث من الحركة والسكون ولان الضعف عن المتخذي
 لا يكون الا لانع ولما منع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنا جميعا زنا زنا جميعا
 وهو ظاهر الانحصار واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلامر جميع لان التقدير
 استقلال كل من القدرتين بتأثير من غير خاوت واجب بانه يقع مراده تعالى لكون قدرته
 اقوى اذ المفروض انهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي في القوة والشدة وبهذه الامام
 الرائي بان المقدور قبل الجبري ولا ينافي في الضعف فينتج ان يكون الاقدار عليه
 قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما تكون اعم واسهل وهو
 لا يوجب كونه اشد واغوى وعليه منع ظاهر (قال وقد استدلل ٤) لمتقدمين على كون فعل العبد
 بقدرته الله من قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واحدا لمكان قادرا على اعادة
 والازم متفاجها وجه الزعم ان امكان القدرته يستلزم ما به لا يتخلف باختلاف الاوقات
 ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على اعادة قدرته على الابتداء على ما قلنا في الترتيب استجابا
 على منكري الاعادة بالبناء الاولى والاعتراض يمنع امكان اعادة المعدم مستمدا بانه يجوز
 ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود ما لم او يمنع عدم قدرة العبد على الاعادة
 ايسر بشيء لان الخصم معترف بالمقدورين ومنها لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
 ايجاد كل شيء لان حكم الاشياء واحد لكان قطع بقدرته علينا ان تفعل الآن مثل ما فعلته
 سابقا بلا تفاوت وان بذلت الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
 فعله لكان قادرا على ايجاد كل شيء من الاجسام والاعراض لان المعصم للمقدورية هو الامكان

٨ واما التمسك بان مرادة تعالى
 اما الوقوع او اللام وقوع فرد بجويز
 ان لا يرد احدهما وان يقع خلاف
 مراده
 ٧ الخاسر لو كان فعله بقدرته
 فاذا اراد تحريك جسم واراده سكونه
 فاما ان يتفق المرادان في الوقوع او
 اللام وقوع وهو محال واما ان يختلفا فهو
 مرجح بلامر جميع لان التقدير استقلال
 القدرتين واجب بان التساوي
 في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة
 فيقع مراده تعالى لكون قدرته
 اقوى
 ٤ بانه لو قدر على فعله لقدرة على
 اعادة على مثله وادى خلق الجسم
 اذ لا يصح سوى الحدوث والامكان
 ولكان فعله كخلق الايمان احسن
 من فعل الباري كخلق النبطان
 بل ما صح سوال الاله ولا انكر عليه
 من

اول المحذور المقدور هو اعطاء الوجود والقدرة في شيء منها باعتبار الخصم ولا بد التخصيص
 بقدرته الكسائية لانها تقتضي بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل
 العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
 والاعراض والاشياطين وكثير من المؤننات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان
 العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلفا واصلا وارثا فان قيل
 القوة على الايمان احسن واضمح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلاف الله تعالى قلنا
 فيلزم ان يكونا قدرة على الشر والتمكين من شر من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة
 تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرفع الايمان والطاعة ويحببه الكفر والمعصية ولولان الكلي
 يفتق الله تعالى لما صح ذلك اختلاجه لجه على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير
 والتثبت لا يخلو الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم قدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
 على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان متعلقه
 واصطفاه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماه من الاقدار والتمكين
 والتوفيق والتعريف فهو ذلك فاني اخرج ان قيل لو انشعخ بخلاف الايمان المدح لا يشعخ
 يفتق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلاف الحسنات وايصال
 انتم لالام بخلاف التبع وارسال الغم لانه الملك له الامر كله لا يفتق منه خلق التبع فان
 قيل فندمكم الايمان مخلوق لله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض النسخ
 ان من خلق الايمان مخلوق كغيره فلو اوجبه فلو اوجبه ما اشار اليه ابوالمين انفسى رحمه الله
 من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولان العبد الى الله على ما هو القدر بل
 من الله التعريف والتوفيق والهداية والاصطلاح وما هو جبرها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
 المعرفة والنفص والامتداد والقبول وهي مخلوقة وهذا الواجب ان يعنى من الكتب ويشت
 ما هو الصواب ثم لا يفتق ما في الرجوع المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة
 واجماع اهل الحق من الامة لا يعنى اياته في نفسه ببعض الاجماع ليد ان الحقائق لعلية
 مثل حدوث العالم وقسم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بحسبي ان اجماعهم عليه يدل على
 انهم قاطبة فيه وان لم نعرفه على التفصيل اقل واما السميات فتتيرة جدا (فان قيل انتمك
 يا كذاب والسنة يتوقف على العلم يصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة
 المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشروع واضحا ولا يفتق منه العليس
 والتدبير والكتب والظواهر المعجزة على يد الكاذب وهو ذلك ١ بقدر حق وجوب صفى كلامه
 ويثبت النبوة ودلالة المعجزة قلنا الذي يات فيه تلك الفراسخ وان كانت ممكنة في نفسها من
 الصادق المحقة بالضرورة بل على ان هذا الاحتجاج انما هو على المترفين بحجة الكتاب والسنة
 والتمسكين بهما فاني كونه خالقا للشرور والقبائح وافعال الباطل فلو توقف هيها على ذلك
 كان دورا (فانها ما ورد في معرض التمرح ٢) جعل الادلة المصيدة هذا المطلوب لو اطا اعتبار
 خصوصيات بكون البعض منها دور البعض مثل الورد بلفظ الخلق لكل شيء ابراهم العبد خالقا
 او بلفظ الجمل او القتل او بغير ذلك فمن الورد بلفظ الخلق فوه تعالى لا اله الا هو خالق
 كل شيء فاعبده بعبادة واستغنى بالعبادة فلا يصح الجمل على انه خالق لبعض الاشياء
 كالفصل نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحصل على العموم قيد دخل فيه اجمال لمباد
 ويخرج القديم بدليل العقل ولقطع بان التكلم لا يدخل في عموم غسل اكرمت كل من دخل
 لدا فكون بمنزلة لا يغسل فلا يغسل بقطعة العلم عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوه

٧ بانه الخالق وحده مقبوه تعالى خالقا
 كل شيء هو خالق كل شيء
 خلقناه بغيره

تعالى لم جعل الله شركاء خلقوا كخلفه فخلق الله عليهم كل شيء وهو الواحد
 الظاهر تمسكاً بالمعبر وأنه إذا جعل كخلفه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد ينبت خلق كل أحد
 مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء بقدره تقدماً
 تمسكاً بالمعبر ومن قرأه في كل شيء إزالة لما يتوهم من أن العبد وإن لم يكن نواشراً كما
 في الملك على الإطلاق أنهم يخلقون بعض الأشياء والأشياء ذكره بعد في الشريك
 مستدركاً قطعاً وقوله تعالى أكل شيء خفاء بقدر أي خلقاً كل موجود يمكن من الملكات
 يتقدر بقدره أو على مقدار محدد وصح ما بقي لغرض والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان
 التفسير نصب ككل شيء إذ لو دفع توهم أن خلقاً صفة وقدر وخبر والمعنى أن كل شيء
 خفاء فهو بغيره بل يفردان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد أن من الأشياء ما لم يخلق
 فليس بقدر وما أشراً إليه من كسبون الشيء أسماء للوجود أو مقيداً به تدفع ما قيل أنه
 لابد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقديم النصب أيضاً لأنه لم يخلق إلا ما لا يتهيأ من الملكات مع
 وقوع اسم الشيء عليه وحيد لا ينفك فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقاً خبراً أو صفة
 على أنه لوصف التقييد بالمخلوق فظهر ظاهر لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق مخلوق بخلق الصفة
 (قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما حملون ٧) أما إذا كانت مأمورة به في مآل اختياره سببها
 لاستثناءه من الخلق والأشياء فالأمر ظاهر لأن المعنى وخلق عليكم وأما إذا كانت موصولة على
 حذف الضمير على وخلق ما حملونه بقرينة قوله تعالى أنبياء ما خلقون توحيها لهم على عبادة
 ما ملأوه من الأنعام فلان كلمة ما ملأوه قابل ما حملونها من الأوضاع والحركات والمعاني
 والمطامع وغير ذلك فإن المراد بأفعال العباد المقتضى كونها بخلق العبد أو بخلق الرب هو ما
 يقع بكسب العبد ويسمى إليه مثل الصوم والصلاة والاعمال والشرب والقيام والعمود ونحو ذلك مما
 يسمى الحاصل بالمصدر لا تفسد الإتيان الذي هو من الاستمرارات العقلية الإبراهيمية بل يتوهم
 الصلوة ويضلون الزكوة يصلون الصالحات والسيئات وهذه التسمية غدل عنها الجملة
 فيلتفتون في كون ما موصولة حتى صرح الإمام بأن خلقاً ما خلقون وما يكون في قوله تعالى خالق
 تخلق ما يأفكون مجاز دفعا للاشراك وأما أصنافهم بل الآية هذه هيكم لآلهم حيث
 استند المائدة والتعبد والعمل إلى الخاططين فيجعل بالانزعاع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
 هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخلق إلا أن في دلالتها على المطلوب نوع احتفال وخفاء فلهذا
 جعلها توحيها آخر فقره هو الله الخالق بما يفيد حصر الخلقية في الله إذا كان الخلق خبراً وهو خبر
 الإنسان وأضيقاً بهما بغير الله وأما إذا كان الخلق صفة فذكر الإمام أنه لما كان الله علماً
 والم لا يدل الأهل الذات الموصولة بميزة الاشارة لم يميز أن يكون الحكم عائداً إليه إلا بمعنى
 لقولنا أن هذا المعنى ليس إلا المعنى المعين ولا أن يكون عائداً إلى الوصف في معنى أنه الخلق لا غيره وفيه
 ضعف لا يفتي على العارفين بالآيات الكلام وقوله تعالى واسموا قركم أو اسموا ربهم أنه عليهم
 بذات الصدور الأبي من خلقاً اجتماع على عمدة تعالى على القلوب من الدوام والصور والمقادير
 والظواهر يكون خلقها على طريق ثبوت اللازم أي التمسك بثبوت ما هو موصوف به الخلق والصور والمقادير
 الكلام إشارة إلى أن الكلام من الزموم وثبوت الزموم واضح لا يفتي أن يشك فيه ولهذا تبدل الآية
 على أن في العبد خالقاً لضافه على طريق نفي التزمين أي خلقه لضافه بنفي اللازم أي على
 خلقها لكون كون ذات الصدور من قبيل الأقسام الاختيارية التي فيها انزعاع محل
 بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق بل على تقدير كون الخلق
 هو المطلق الخبير فلا بد وقوله تعالى كل من خلق شريكاً يرفقكم من السماء والأرض لا يفتي
 خلقاً سوى الله على الإطلاق بل يوصف كونه رافقاً لنا من السماء والعبد ليس كذلك واليه

٥ أما على المصدر المستفيدة
 من الأفعال فظاهر وأما على
 الموصولة ففعلها الأفعال التي
 يكتبها العبد من الحركات والكلمات
 والأوضاع والهيئات كما في قوله
 تعالى وهو الصالحات ويعملون
 السبب أن في الأفعال لا في الأفعال
 من
 ٦ واسموا قركم أو اسموا ربهم
 أنه عليهم بذات الصدور الأبي
 من خلق كل من خالق غير الله
 والذين يعمدون من دون الله لا
 يخلقون شيئاً ما ذا خلق الذين
 من دونه
 من

الامام بان ملائكة السماء السابعة في ازال الاسطوار زقون لتابعي التكليم من الانضاع باواع
 النبوت وانه رعايا في السلطان فلا تفلو كانوا خالقين لافعالهم لو وجد خالق غير الله يخلق
 من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يقول المسيح
 واللا تكتموا فيه من من الاحياء الذين يدعونهم لثقلهم فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى
 هذا خلق الله فاربوا ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا واللائكان
 لثقلهم ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والادوار والله يثبث المحسوسة ان اراد بالارادة
 الابصار وان اراد بالاعلام جميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن متى لوجهين على ان لا يكون
 الوصول اشارة الى الامتصاص خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخالق والاصغر خلق لكم
 ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا بل الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
 فان قيل على الوجود فمن يحمل البدن وجدا لافصاله لاختلافه لان الخلق هو اليجاد على
 وجه التقدير المسمى من الخلق وعلى الوجه الذي يشره وايضا البدن بما يشع على وجه
 الخلق وعلى خلاف ما قدر قلنا ليس الخلق اليجادا على وجه التقدير اى الاشياء على قدر
 مخصوص وقيل البدن بما يكون كذلك فلو كان هو موجودا لكان خالقا (قال ومنها فهو قوله

اراد ان يسمي الصلوة واجبة
 وبغير ضيق من

تعالى حكما بقرآنا وحكما سليمان ك) فان جعل المتكلم الى مقولين يكون معنى التصريح في حصول
 صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال المباداة انها يحمل الله ويخلق والمعتزلة
 يحصلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومع الاطلاق اولئك لان ومعها التوفيق والاقدار
 ونحو ذلك الالهام من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التاويلات عند المتصفين قال ومنها على
 فقال لما يرد (٩) هذه ابدا تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادة وسنته وهي متعلقة
 بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى يوجد ما هو الله تعالى وحل الكلام
 على انه يفعل ما يفعله عدوه من الظاهر (قال ومنها كل من عدا الله) هذه آيات مختلفة
 الاساليب في افادة المطالب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
 تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك فنحن كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
 والمعامى وغيره لا ينفق الله وسنته لان نشأ الاحياء اى الايمان والحديث مشترك بين اكل
 بحيث لا ينبغي ان يفتى على الما قبل فاعلم لا يتهمون ذلك على هذا يكون قوله بعد ذلك

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
 من
 وما يكرم من نعمه فمن الله واما قولنا
 لشيء اذا اردنا ان نقول له كن
 فيكون كس في قلوبكم الايمان
 انه هو خضع وانكى هو الذى
 ويرك في البر والبحر ما يسكنهن
 الا الله انى خبر ذلك من

ما صابك من حسنة من الله وما صابك من سيئة فمن نفسك وادرا على سبيل الإنكار اى كيف
 تكون هذه التفرقة لوجهين لا على مجردة السببية دون اليجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى
 وما يكرم من نعمه فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردنا ان نقول له كن فيكون ان الايمان
 وجميع الطاعات حاصلة من الله ويتكونه لكونها لهما لمرادته وس قوله تعالى كسب قلوبهم
 الايمان انه الذى اثبت الايمان واوحده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو خضع وانكى هو الذى
 الخضع والبيكاه ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيما ومن قوله تعالى
 اولم يروا الى الطير مسخرات في جوارح السماء ما يسكنهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء
 مع انه قل اختيارا من الحيوان وادنا ل هذا كثيرة جدا وب اشرح ل صدرى وما لمصر
 الا من عند الله ربنا لا ترغ قلوبنا بهما فعدمتا وبنا وبلايات اقدر به عدول عن الظاهر بالاحسنة

٢٢ من الله من الاجاد بئ الد الله على
 كون كل كاش بتقدير الله تعالى
 ومنه من

المباين من ابدان الله عليهم القطعية (قال ومنها ما تواتر) الاحاديث الواردة في باب القضاء
 والقدر وكون الكائنات بتقدير الله وسنته وان كانت احاد الانها تتواتر المعنى كشهادة
 على رضى الله تعالى عنه وجود حام وكلها صحاح بنقل النفاة مثل البصري وسيل وغيرهما
 وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فاعلم انها ما روى بوجه رضى الله تعالى عنه

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الحق آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت اوما
 واخرجتنا من الجنة فقال آدم لموسى اصطلك الله بكلامه وخطاك انور به يسده تلوني
 على امر قد رآه في قبل ارضيقتي يا رب بين سنة ففتح آدم موسى ونها ماروى على منى الله
 تعالى عن قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن احد حتى يؤمن بربيع يشهد
 ان لا اله الا الله والى رسول الله يشهد بالحق يؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالغفر وحيره وشهره
 ونها ماروى ابن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال - ول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر
 حتى الغبير والكبير ونها ماروى حذيفة ا قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
 يصنع كل صانع وصنعه ونها قوله عليه السلام من قبل الا وهو بين اصبعين من اصابع
 الرحمن ان شاء ارضيه اقامه وارسله ان يريه ان شاء وعن جابر رضي الله تعالى عنه كان النبي
 صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فعقله بارسول الله الخفاف
 علينا وقد انابك وبما حدثه فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبضها هكذا
 واشار الى السبيلة والوسعي يركبها والا حاديت المصطفى هذا السبيل كثيرة (قل واما المؤمنون)
 الخائون بل انما لي البعاد واقعة بخلفهم ويحدهم استخلا لا تفترقوا فرقتي فابو الحسين
 البصري وابياحه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مكرور في حصول العطاء التصديق للخالين
 من قبله اسلافهم وذكر في ذلك وجوه على قصد التبيين والاستدلال فانه ربما يكون
 الحكم ضروريا والى الحكم استدلال الاول ان كل احد يقر بالضرورة
 بين حر كانه الاختيارية كالشي على الارض والصود الى الجبل والاضطرارية كالزحف
 والخط من السطح وما ذاك الا ان الاول بقدرته وبعباده وبخلاف الثانية فاني ان كل احد
 يعلم بضرورة ان تصرفاته وقمة بحسب قصده وداعيته كالاقدم على الاكل والشرب عند
 اشتد الجوع والاحجام منها اذا علم ان في الطعام والماء مآ ولا مني لوجود الفعل بالاختيار
 الا ان الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعي الثالث ان كل فاعل يعلم بالضرورة حسن مدح
 احسن اليه ودم من اساء ولولاه يعلم بالضرورة كونه المحدث تلك الافعال لما حكم ذلك بالاحكام
 بحسن المدح والذم على ما ليس من افعله ولهذا اذا في المسائل يذم الزاني لا الاجرة الرابع
 انه يعلم بالضرورة صحة طلب القسيام او الشئ من الصحيح البينة لا من الزين والمقدمت على صحة
 احد نهما من الاول دون الثاني واذا كان نفع ضرور با فالاصل بطريق الاول الخامس انه يعلم
 بالضرورة انه يصح منه تهر بك المدرة دون الجبل ولا مني لهذا سوى الى بقدرته على تهر بكها
 فوه ولهذا في صمد الحار طفر الجود الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
 انه يطلب ما يحسنه الله وير لهذا يتلطف في استدعاء ذلك الله منه وانه ينهي عما يحكره
 من الاجبال التي يبعثها الله في كذا التي والتجيب وفير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
 احكامه وطلوب ان هذه الوجوه لا تبيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق
 بقدرته واداه وقم بحسب قصده وداعيته وهي السبعة لا فاضال الاختيارية وكونها مقصورة
 على يد واقعة بكيه وعلى حسب قصده واختاره وعند صرف قدرته واداه وان كانت متعلقة
 لله تعالى كافي في حسن المدح والذم وصحة العذاب والتهى والتجيب وهو ذلك ولا يبد
 كونه مخلوقة لله على ما هو المات زح فضلا ان في العلم بالضرورة في ذلك والعلمين ابى الحسين
 وهو في غاية المداقة كيف جتر على هذا المدعى وهي آية الواقعة حيث حسب جبينه ما سواه
 من استخلا الى الضمطة وانكار الضرورة اما السبعة والجبرية فظاهر واما لتدبره فلا يصح
 جعله الحكم بكون الصمد موحدا لا فاعله نظر بالضرورة وذكر الانام في نهاية العقول

واما المستثناة عنهم من ادعى
 الضرورة لان كل احد مفرق بين
 حر كانه سقوطه وصموده ويحد
 تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده
 ويحكم بحسب مدح من احسن ودم
 من اساموه طلب الشئ من الصحيح
 دون المقدم وصحة تهر بك المدردون
 الجبل ولا شك في ان ما يطلبه او ينهى
 عنه او ما يقنه اذ يتجيب منه ما هو
 فعل فاعله كل ذلك بلانظر وتأمل
 والى جواب انها لا تبيد سوى ان من
 الافعال ما هو متعلق بقدرته واداه
 واقم بحسب قصده وداعيته وانه لا يزع
 كونه بخلقه وبعباده وقد خالف فيه
 اكثر المدعاه فاعله كونه ضروريا
 آية الواقعة فقصده من هر في غاية
 المداقة ليكون الانبياء وتليسا
 على اصحابه كذا بين لهم رجوعه
 الى ما في حيث ذهب الى ان توقف
 وجه القادر احط في الفعل وترك
 على الداعي ضروري وحصول
 الفعل عقب الداعي واجب او ياتي
 حيث استدل بالبد بالفا عليه
 ووطى الى اعتزال بالكلية - يث لا يثق
 ا. مودع الداعي الذي هو متعلق الله
 حيث كان من الفعل والتلك اذا كان
 نفس الفعل مستندك قبل المراد
 بالاجوب انما يانه بفعل الله مع
 امكان الترك ككثاب الانبياء بالجبرية
 و غلب الكفر بالاسار قلنا ان زعم
 مع خلاص من الوبى انما جانب الفعل
 بحسب لا يمكن من تلك فذلك والافلا
 فاجوب بمرج تسمية واصفا
 بالمصون رجم كمتب ولما يكون علما
 انما هو وجوب لصدور ولهذا
 يستدل بتق الفعل على ان القدرة
 والارادة متن

انما بالمحسين لما خلف الله في قلوبهم التقدير على الضدين لا يتوقف فيه لاحد ما دون الآخر
على ما يرجح ونذهب الى ان لا بد من توقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
غيب الله عنه واجب له من هاتين الغمتين عدم كون البعد موجدا لثبته وفيه ابطال للاصول
التي عليها مدار امر الاعتزال فضاف من قبله الله انه يرجع عن مذهبه فليس الامر عليهم
وادعي العلم الضروري فيكون البعد موجدا لثبته ثم قال الامام لا يتقال الاغتراف بتوقف صدور
الفعل عن الداعي على الداعي ويوجب حصوله عند حصوله لا يتقال القول بان قدرة البعد مؤثرة
في وجود الفعل وانما يتقال استدل به باننا عليه وهو انما يدل على الضروري في الاول لا في الثاني
لا نقول نحن لا نستعمل بالبدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحديثة غير مؤثرة بل ليس من سلب
الاعتزال كما هو مذهب الاعتزال وامام الحرمين قال كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فخرنا
بالوقاي لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في الفعل بين ان يامر الله البعد
بأن يكون فعلا لله تعالى وان امره بغيره يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويتبع حصوله عند
عدمه فانما امره على كذا عند غير كذا لا يكون ممكننا من الفعل والترك ولا بين ان يوجب الله البعد
على ما يوجد فيه وان يوجب على ما يجب حصوله عند حصول ما حذر الله فيه ولا بين فاعل
التبع والنظام وفاعل ما يوجب التبع والفاعل في اعتزاله يوجب حصول الفعل عند حصول
الارادة الحادثة لانه عليه باب الاعتزال فظهر ان الاعتزال في التمكن من المذهب الاعتزالي
في هذه المسئلة وانما يفتى في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل انتفاء والتأليس وزعم بعض
المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انما هو ان القدرة به مع تمكن
اخره كما بان الله في ثبوت النبوة والاولى بالاجابة ويطابق الكفار بانهم امكان تركه لو لم يلزم العرب
لو قدروا على مثل انهم انهم في الدعوى وانما المانع لا توابعه ولا وجوب الايمان به بمعنى الذي
ذكرنا مرعا فخرجهم لجواز انية دروا بالاقا به وفيه نظر لانه اما انهم من خلوص الداعي صدور
الفعل في ان قدر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكننا في نفسه ولا يتخلل الى اصل قدرته وادائه
فبمع ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولازم الجبر وعدم استعلال البعد لظهور ان تلك الداعية
والارادة الجزمة ليست بالارادة واليد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم بالمحسين
لا الجبر المطلق الذي يقول به الجهمية وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلامعني نسبه بالوجوب
ولا يلزم الى العلم بالبعد ودليل حوريج ما يجب لان المفروض تساوي الامر بين واما العلم
فخرج اعتقاد الوجوب الابدي الى الخافين من ان يعرف بجزء المصدين قبل لانه خلصت دواهيهم
فلا غنى ولا اقارب وهذا معنى الوجوب لانه امكانه بل بقتل الانبياء على اعتقاد المذموم ولهذا يستدل
بنفي الفعل عند مقتضى القدرة على نفي الامامة وجرم الارادة (قالوا منهم من اخرج عليه ٧) المتقدمون
من المعتزلة اصله ان العلم يكون ابد موجدا لا فاعله نظري ففكرنا بوجوه عقلية وشبهة
لما نقلنا فخرجنا الى حجة الاول وهو عدم فهم الكبرى وهو وثق انه لو لم يكن البعد
موجدا لا فاعله بالاستقلال لم يقدروا ان يثبتوا منها بطلان المدح والذم عليها فلا معنى لصدور الذم
على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرة واختاره ورد بالمتن بل ربما يمدح لو يمدح على ما هو محل له
كالحسن والتعبد والاعتدال الفاضل واغراض القصر ومنها بطلان انكاليه من الاوسر والواهي
اذ لا معنى للاسرها لا يكون فضلا له ولا ولا بد خسر في قدرته بل لا ملاطيفه لارض ونحوه حتى
ان العقلاء يتفهون منه ويسبون آسرها الى الحق والجنون معتزلة من يطلب من الانسان خلق
المليون والطيران الى الله بل من الجبال التي على الارض والسمود في الهواء وكما التواب
والغائب اذا توجه لثوب والغائب على ما هو بخلق الحب والمعاقب حتى ان من سلب

عقلا وقتلا اما العقليات فوجوه
الاول انه لو لا استقلال البعد لبطل
المدح والذم والامر والهي والاثواب
والعقاب وفوائد الوعد والوعيد
ولرسال المرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والادامه والاحسان
وفصل النبي والشيطان وكانت
التسبيح والتهليل وكذا بين ما يقع
بأعضاء البعد على وفق ارادته وادائه
فبمع من ان لفرقة مدركه بل وجد ان
الشيء ان من الافعال بل يقع في
الحكم خفها كالمثل والفرق
وابتات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل
البعد واجب الوقوع على وفق ارادته
فلو كان بغير ارادته لما كان كذلك فيصير
ان لا يحدته عند ارادته وبعد ثمة
عند كراهته لا ايعاها الله خالفا
لافعال المخلوقين لصح انصافه
بمع ان لا يحدته الكافر الا فاعله الكفر
فيكون كافر انما لا فاعله الا كاشرا
فاما فاعله الى ما لا يحصى والمجواب
عن الاول انه لا اشكال على من يجعل
فعل البعد متعلقا بقدرة وارادته واقعا
يكسبه وعقبره ولو لم فصل
المعتزلة ابطال وجوب الفعل وابتنائه
بناء على المرجح الوجوب والعدم الا لئلا
وجوده وما من الثاني يستسلم
القياس العقلي ان جميع فصل التبع
لا يخلطه وعن الثالث انما لو لم وجوب
الوقوع فعل وفق ارادة فاعله الوافقة
لارادة البعد عادة وعن الرابع انه
حاجا اربعة حجة

على ما خلقه كان اشد منرا على الصمد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والزبد ومنها بطلان قوله الوحد والوحيد والرب والرب رب ورب الالهة وتزل الكبر
من السعد اذ لا يظهر للترغب والترهب والحث على تحصيل الكمالات وازلة ارتفاع
وقوه ذلك قلته الا اذا كان اقنود الصمد واداهه تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله
ومننا بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
المدرج في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايان وكالا سامة
الى الفراق والاحسان وكفضل التي صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد ونهيه قواعد الحريات
وقفل ابليس من الاضلال والاخوان وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالسياسات
والمعوات المزعج عليها التواهي والاستحسانية والتكلم بالهذيان والنفس والهمهمة التي لا توريث
الا اوم والعتاب لان الكل يخلق الله من غير تأثير الصمد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من
اعضاء الصمد بقدرته واداهه والتي تظهر منها بقدرته والغير واداهه كاذن كزيد وعمر ولا ينع ان كل
احد يفرق بينهما اضروروا الجواب عن الكل انه اعلم به على الجبرية المتأففين لقدرته الصمد واختباره
لا على من يعمل فعله متعلقا بقدرته لاداهه واقفا بكيد وصيب هزمع وان كان خلق
الله تعالى عز وجل ولا على من يعمل قدرته مؤثرة لكن لا يستلزم بل يبرمج هو بمحض
خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المستزلة ايضا كبطلان استقلال الصمد به على
وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجع اوعده وتعلق على الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع
بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار الخلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر الغرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فاعله هو حق لم يتوجه
سؤال لمينه كالا يقال لم يخلق الاخرى عقيب من التاروان التكليف والبسطة والتهذيب
والوحد والوحد وهو ذلك قد يكون دوما الى الفعل او الفعل الله فيخلق الله تعالى وان عدم
اختراق الفعلين في المتلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الشان ان كثيرا من افعال
العباد بقية كالظلم والشرك والنسق والقول بانفساد الولد وهو ذلك والقبح لا ينفك الحكم
اعلم بقصد وعلمه بنساء عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح الثقلين بان خلق التسع ربما تكون
له ما قبله جديدة فلا يقع بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لقابل القبيح لا موجد ومحدثه
اي بس بشي فان الظالم من انصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل الصمد في وجوب
الوقوع وامتناعه تابع لقصد الصمد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون يخلق
الشيء ويجمعه اما الصغرى فلا تطع بان من اشتد جوده وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة الصمد لجواز
ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم التليس هكذا لو كان فعل الصمد
بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة الصمد وجوبا وامتناعا لكن اللازم بالظلم وهكذا لو كان
فعل الصمد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن المزموم - في الجواب ان ما ذكر في بيان
الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل ينج
ارادة الغير كالمنع والصيد فينتفع الكثير ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يميز ان يكون
بتدبير ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة الصمد بطريق جرى الصادة الرابع ان الله تعالى لو كان
موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناها واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه
لا معنى لكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم ومثبت بلزم ان يكون الباري تعالى ويتدبر

كأننا نألفنا قاسماً للأخيار قائماً فاعداً إلى غير ذلك من أقواله التي لا يستطيع العاقل إخراجها
 على لسان بل إظهارها للبال وهذه الشبهة كأنهم هان حق العوام والسوقة من المسترقة
 فتشبه حق وجدها حق كتبهم المعيرة فحققتنا أن التمسب ينطلي على العقول وعند
 نفع القلوب يأتي في الصدور ولا أدنى كيف ذهب عليهم أن مثل هذه الاسامي أنا تطلق
 على من قام به الفعل لا على أوجد الفعل أولاً بل إن كثيراً من الصفات قد أوجدتها تعالى
 في محالها وفاقاً وتصرف بها إلا المحال نعم أنا ثبت بل دليل أن الوجود هو الله تعالى زعمهم صفة
 هذه الشبهة بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق التكلم على الله تعالى لا يجهلوا الكلام في بعض
 الأجسام وكان قول القائل خصه مذهبك بطل بجهل كونه كلام الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً
 وهم جاهلهم يوردون مثل هذا الزلل على أهل الحق ويصلون قول النبي للمؤمنين آذني أو طبعك
 أو أقبل على وما أشبه ذلك زكاً للتعجب ويستفهمون أن أسناد الأفعال إلى العباد بمنزلة
 أهل السنة ومساوذاً في ذلك حتى زعم بعض من يتفقه الشبهة أنهم اتفقوا على أن مثل طلعت الشمس
 بمنزلة هذا القول (قال وأما المحسنة كثيرة جداً) حتى زعموا أن ما بين آية الأفعال في قوله تعالى
 بطلان الجبر وقد بينه الإمام الرضي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ
 الأدب الأقصى في التثريب والمصارعة من جانب أهل الحق ثم ضبط دلائلهم الجمعية على كثرتها
 في هذا تنوع الأول الآيات الدالة على أسناد الأفعال إلى العباد أسناد الفعل إلى فاعله وهو
 أكثر من أن يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤثرون بغيرهم ويقعون الصلوة إلى قوله تعالى
 الذي يؤسوس في صدور الناس وقد عرفت أن هذا ليس من التنازع في شيء وذكر الإمام أنه
 لا يحصى منها إلا أن الزعم أن مجموع التثنية والداعي مؤثر في الفعل وخالف ذلك المجموع هو الله تعالى
 فليبدأ بالاعتبار مع الأسناد وذل التناقض بينها وبين الأدلة الفاطمية على أن الكل بضاعة الله
 تعالى وقد مر الثاني ألا يتلوا في الورد في أسناد أفعالهم بعض الأفعال ونهجهم عن البعض ومنهم
 أهل الأيمان والطاعات ومنهم على الكفر والعاصي وو صمم الثواب على الطاعة والعقاب على
 المعصية وفي قصص الأمم الماضية للأنبياء أن يعمل بالسامعون ماحل بهم وللاعتناء والافتقار
 بأحوالهم وكل هذا إنما يصح إذا كان لهج قدرة واختيار في أحداث الأفعال وقد عرفت الجواب
 الثالث ألا يأت الصريحة في أسناد الأفعال للموضوعات لا لغيرها إلى العباد وهي العمل بكيفية تعالى من
 عمل صاحب اقتضاه لغيره في الذين أساقوا بما عملوا والذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سببه
 فلا يميز إلا مشلها وهذا كثير جداً والفعل كونه تعالى وما تفعلوا من خير فإن الله يطلع
 وأفعلا الخير والصنع كونه تعالى ليس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كونه
 تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجري كل نفس بما كسبت والجمل
 كونه تعالى يعملون أصابعهم في أفعالهم من الصواعق ويجعلوا لله شركاء الجن والحق كونه
 تعالى فشارك الله أسنن الطالعين وأخلق لهم من الطين صكهم طينة الطير
 والأحداث كونه حكاية من انفسر حتى أحدث لك منه ذكراً ولا تنح كونه تعالى ورهانية
 ابتدعها والجواب له لما ثبت بالأدلة السالفة أن الكل بضاعة الله تعالى وقدره وجب حمل هذه
 الألفاظ على أن من أشد السبب المادي أي من صار سبباً له لا لاجل الصالحة وعلى هذا القياس واجعل
 هذه الألفاظ على أن تكون السببية لله لا لغيره لا في عين الأمير المدينة هذا في غير لفظ الكسب
 فإنه يسمع على حقيقة موطنه فإنه بمعنى التقدير والجمل فإنه بمعنى التصدير وهو لا يستلزم إيراد امر
 فحق مثل جعل الله الدرهم في الكسب وجعل لزيد شريكاً وأما على رأى الملوك وهو أن مجموع
 النفس والبدن مع صفات الفعل وذلك المجموع خلق الله تعالى من غير اختيار أحد فلا يجوز

١ قد مضت بها أنواع الأول أسناد
 الأفعال إلى العباد وهو أكثر من أن
 يحصى أكسب غير المتنازع الثاني
 الآيات الواردة في الأمر والنهي
 والمدح والذم والوعد والوعيد
 وقصص الماضين للأنبياء والاعتبار
 وفدسبب جوابه الثالث أسناد الأفعال
 الموضوعات لا لغيرها إلى العباد من
 عمل صالحاً وما أفعلا من خير الله
 يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما
 كسبت يعملون أصابعهم في أفعالهم
 فشارك الله أسنن الطالعين حتى أحدث
 لك منه ذكراً ورهانية ابتدعها
 قد تجمل في المسند أو الأسناد وتوحيها
 بين الأدلة والمؤثر مجموع القدرة
 والإرادات والتفريق لله تعالى فلا يشكال
 والاستقلال الرابع الآيات الدالة على
 أنه لا مانع من الأيمان والطاعة ولا
 الجبر على الكفر والمعصية وما منع
 الناس أن يؤمنوا فإنه لهم لا يؤمنون
 لم تلبسوا الحق بل باطل كيف تكفرون
 بالله أن تصدقون عن سبيل الله ويخو
 ذلك ورد بأن المراد الموانع الظاهرة
 التي يعترف بها الكل أو الناع عن
 العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم
 الخامس تعاقب أفعال العباد وبعبثهم
 دون مشيئة من شاء فيؤمن ومن
 شاء فكيف يعمل ما شاء قلنا نعم لكن
 من ثمهم بمشيئته وما تناول إلا
 أن يشاء الله حق

ولا شكل ولا استقلال للبدن فلا اعتزال الرابع الآيت الدالة على توحيص الكفار والمصاة وأنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا يلحق بالي كفر والمصية كقوله له في ومانع الناس ان يؤمنوا كيف يتفكرون بالله ما منعت ان تصدقهم لا يؤمنون فما لهم من التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدقوا عن سبيل الله واشك ذلك على مذهب الجبرية ثم انهم ادلوا بانك خلقت فبنا الكفر وحده وادرت واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موافق من الإيمان فيكون القرآن حجة لكافر وقد ازل ليكون حجة عليه والى هذا اشار صاحب نعيد وكا غايبا في الرضى والاعتزال ما عبا في رتبة ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكر حيث قال كيف باسرا بدين ولم يردده ونهى عن الكفر واداه ويعاقب على الباطل ويضمر وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول اني يصرفون ويخلق فيهم الافلاك ثم يقول اني يؤمنون وانما فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم ايس الحق بالسبل ثم قال لم تلبسوا الحق بالباطل وصدعهم عن السبل ثم يقول لم تصدقوا عن سبيل الله ومال بهم وبين الإيمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فليؤمنوا واصلهم عن الدين حتى امرضوا ثم قال قالهم عن لتذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موافق عقلية خفيت على علماء القدرة الخامس الآيت الدالة على ان فعل البدن بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلوا ما عظم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ اليه سبيلا والجواب ان التعلق بمشيئة البدن مذهب لكن مشيئة بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تضاد هذه الاقوال وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العلية واورده ايضا احاد بث كثيرة توافق اقوال الاثبات وتقتصر في الجواب على ان الادلة السجدة متعارضة فالتحويل على القطبانية وحسنه في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الاثبات ولذا نقل عن بعض اذكيا المعز ما قاله كان يقول هما المعقولان للاعتزال والافتداه المستلذان واما دليل الزادة واورده الواقف في هذا ما ملامح عليه عندهم تصويرهم فروع خلاف مراد الله تعالى من ذلك علوا كبيرا واجه الزم المحسوس عروجه عبيد حين قال له لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد لا في عقل ان الله يرد اسلاك لكن السبيل ان لا تزكرك فقال الجبوسي فانما كونهم الشريك ال (قال خاتمة ٤) ينزل ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة بحجية فان الناس كانوا مختلفين فيها اذ بسبب انما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متعارضة فحول الجبرية على انه لا بد لزج الفصل على التزم من مرجع ايس من البدن ومقول القدرة على ان لا بد لهم يكن قادرا هو فله لاجس المدح والتم والامر والنهي وهما قد متان يدهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتقاد الجبرية على ان الله سبيل احوال الاصل فربطوه للبدن اعتقاد القدرة على ان افعال البدن واقعة على مقصودهم وودعهم وهم متعارضان من الزاديات لطبانية القدرة على اليجاد صفة كمال لتعلق البدن الذي هو منبع التقصان وارتصال البدن يكون صفها واجب فلا تعلق بالتقصان واما الدلائل السجدة فلقرآن علوا بوجه بالامر يكون كالا تاركانا من الام لم تكن خالية من الترتيب وكذا الاوضاع والمكانات متناقضة من الجانبين حتى قيل ان وضع اخذ على الجبر ووضع الشطر على القدرة الا ان مذهبنا اقوى بسببان المدح في قوله لا يترجم يمكن الامر جميع بوجه السداد بل اثبات تصالح ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا وجه ولا ضرورة ولكن امرين امرين وذلك لان معنى المبادى القرية لا اتصال الصاد على قدره واختاره

٤ (خاتمة) امتناع الترتيب بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والتم والامر والنهي كون الافعال تابعة لقصد البدن وادعاء الى المقدور وكون البدن منبع التقصير بتبليق بالجدو كونه باليقين والتمسك والتمسك في الافعال بالقدرة والآيات والآثار متعارضة في الجانبين فالجواب انه لا جبر ولا ضرورة ولكن امرين امرين اذ المبادى القرية على الاختيار والبيدة على الاضطرار لانسان مضطرب صورة المختار

واليدى الجديدة على عجزه واضطر او غار الاسنان مضطرا في صورة مختار كلف في يد الكاتب
واليد في شئ الحافظ وفي كلام العقلاء قال الحافظ لم تستطع ان تقول بل من يد فني
(قالوا ففعله ففعله الله تعالى) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الخواص قد مضى الله تعالى
وقدره وهذا يتناول الله تعالى العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما بين انه لم يخلق لها
نفسها او لخلق الله تعالى لها فني والواجب لها فني القضاء والقدر والخلق والتقدير
كما قوله تعالى ففعله من سبع سموات وقوله تعالى وقدره تعالى ففعله لا يسلف هذا عند
القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الانبياء والازمان كما في قوله تعالى وقضى ربك الامم
الاياه وقوله تعالى نحن قد كنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء والقدر دون البراءة
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضى اى اهلها بذلك وكتبناه في اللوح
في الارض الاية وقوله تعالى الاسماء قد كانت من التابرين اى اهلها بذلك وكتبناه في اللوح
فعل هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كان جميع صور الموجودات
الكيفية والجبرية حاصلة من حيث هي مقولة في العالم العقلي بلبادع الاول الواجب المبدأ وكان
ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع مختلا اذ هي غير متأينة لقبول
صورتين مساويا من قبله وكان المبدأ الالهى مقتضيا لتكميل المادة بلبادع تلك الصور
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبله تلك الصور الى الفعل قدر يلطيف حكمته زمانا يفرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل بالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجمعة ومحملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موجداتها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قل من قبل وان من شئ الاختصاص خبراته وما تزلزله الا بعد معلوم قالوا ودخل
الشر في القضاء الالهى على سبيل النجى فان الموجود اما خبير بمحض كالمقول والافلاك
او الخبير بطلب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فاعلمه اكثر منه ولما منع عقلا ايجاد ما
في هذا العالم مما من الشرور بالكلية فان المظهر المخصب بالاداء يخرج بعض الدور بالضرورة
وجب في الحكمة ايجادها لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شركير فدخل الشر في القضاء
وان كان مكرها غير مرضي (قال ثم لا خلاف في قدم القدرة ا) قدورد في صحاح الاحاديث
لغت القدرة على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كله بتقدير
الله تعالى وسببه محو بنفك لبايهم في نفيعه وكثر متدافعتهم اليه وقيل لايتاهم بعد قدرة
الايجاد وليس بشئ لان المنصب حينئذ للقدري بضم النافى وقالت المعتزلة القدرة هم القائلون
بان الخير والشر كله من الله ويتقدمه وسببه لان الشايع نسبة الشخص الى ما يئنه ويقول به
كالجبرية والحشية والشافعية لاالى ما يئنه ورد به صرح من الله تعالى وسلم قوله
القدري بمحس هذه الامور وقوله اذا فاعلت انتم تولى خلقا في اهل الجمع ابن خصما الله فيقوم القدرة
ولاخفاء في ان المحس هو الذي ينسبون الخلق الى الله والشر الى الشيطان ويحسونهما مردا وانما هو من
وان من لا يروض الامور كلها الى الله ويعترض بعضها فينسبه الى نفسه يكون هو الخاصص
الله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري
من يضيفه اليه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرني بانجب شئ رأت فقال رايت اقواما يتكلمون لمهاتهم ويتناهم واخواتهم فاذا قيل
لهم لم تقولون ذلك قالوا فاضنا الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام
يقولون مثل من قالهم اولئك محسوس امتي وروى الاصمعي ابن تائنه ان شيئا قال على ابن
الفاطمة بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن سيرتنا الى الشام كان قضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خالقه وتقديره ابتداء
او بوسطه وجوب الراءه انما
يجب بالقضاء دون المقتضى وعند
المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاصلام
والكتبه او بمعنى الزمان في الواجب
خاصة وقالت الفلاسفة القضاء
وجود انكاشات في العالم العقلي
بمحله والقدر وجودها في موجداتها
الخارجية مفصلة ودخول الشر
في القضاء بالتبعية من

٨ عن قال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم لغت القدرة على لسان سبعين
نبيا وسما بذلك لافراطهم في تقديره
وما يقولون من ان الممتلئ له اولى
بالانساب اليه مردود به صلى الله
عليه وسلم القدرة بمحس هذه الامور
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
انما قامت التهمة نادى نادى في
اهل الجمع ابن خصما الله فيقوم
القدري بولس بن يضيف القدر الى
نفسه اولى بها الاسم عن يضيفه
الى ربه من

فقال والذي قلني الجنة ويرا الحق ما لم يسموكتا ولا هبطنا وادبا ولا هبوطا لئلا يشاكوا وقد رقت
 بالشبح عند الله حسب حالي ما يرى لي من الاير شيئا فقال له مد ايها الشبح عظم الله اجركم
 في مسيركم واتم سائرهم وفي منصرفكم واتم منصرفون ولم يكونوا في من حالكم منكم
 ولا ايها مضطرب فقال الشبح كيف والقضاء والقدر سائنا فقال ويحك لك فقلت
 قضاء لازما وقد را حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
 ولم يأت لائمة من الله لثب ولا محبة لحسن ولم يك الحسن اى بالحد من الحس ولا الحس
 اول بالنم من الحسن تلك صلة عبدة الاولين وبنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى
 من الصواب وهم قدر بهذه الامة ويحوسها ان الله امر تخيرا ونهى تحذيرا وكلف بسيما
 لم يسمي فلو بالرم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
 وما بينهما الا لئلا ذلك خلق الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشبح وما القضاء
 والقدر والافان ماسرا الا بهما قال هو الامر من الله والحق ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
 الاصبوا الالية وعن الحسن يموت الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدر به يصحون ذوبهم
 على الله وتصدية فوه تعالى خانا فلو فاحشة فلو وجدنا عليها آية ناهى امرنا بها فقلنا
 ما ذكر لا يدل الا على ان القول بغير فعل لعبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقنا وادارنا
 يجوز لعبد الاقسام عليه ويطلق اختياره فيه واستغناؤه عن الثواب والعقاب والمدح والذم
 عليه قول الجوس فليقتل ان هذا قول المعتزلة الممجة ولكن من لم يحصل الله له نورا فله
 من نور ومن وقاحتهم انهم يرجون بالظلم بنسبتهم الى مثل امير المؤمنين علي واولاده
 رضي الله عنهم وقد صرح عنه له خطيب الناس على منبر الكوفة فقال ليس مننا من لم يؤمن
 بالغدير وشبهه والحق ان اراد حرب الشام قال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا وقدم لوائي لا توخر
 حذرنا ان يدفع الحذر اقدرا وتاله ان قال ان امك الخير والشر والطاعة والمعصية ملكها
 مع الله اذ ملكها ايون الله فان قلت ملكها مع الله فتداهيت انك شريك لله وان قلت ملكها بيد
 الله فتداهيت انك انت الله قلب الرجل على يده وان جهر الصادق قال لقدى اقرى القاعة
 فخر اهلها بلغ قوله الله فبذروا ما كنتم تعملون قاله جعفر على ما كانت عينه بالله وعندك ان الفصل
 منك وجع ما يطلع بالادار والحق حكيمة والاطراف قد حصلت وتمت فاقطع
 القدرى والحق رب العالمين (قال فرح ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل فذويجب
 لفاعله معلاخر في محل القدرة لو خارجا عنه وذلك معنى التولد وفرعوا عليه فرعا مثل
 ان التولد بالسبب المتصور بالقدرة الحادثة ينتج ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق الباشرة من غير
 توسط السبب ومثل اختلافهم في ان التولد هل يقع في فعل الله تعالى ام في جميع افعاله بطريق
 الباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل البدن غير ذلك ولا ثبت اعتقاد
 المبكيات الى الله ابتداء بطول التولد من اسمه والمعتزلة تمسكوا في كون التولد فضلا بعد
 سواد تولد من فعله المباشر وقوله التولد كحركة الا كحركة الفكرة بالا كانه فعل مذكر وفي سلة
 خلق الاجال من وقوعه على وفق التصدي والباعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي
 بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والاصباغة وانشاء الكلام والدفع
 والجذب والقتل والحرب انظر عند المتكلمين المدح والذم على الباشرة لانها لا تظهر
 ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواهي انظر فيها لان كذا الدواهي انما يكون الى المتولدات
 والجواب مثل ما مر وذهب الخلف من المعتزلة الى انه لا فصل لعبد الاما يوجد في فعل قدره
 والى ان يطلع المحل وقال صهر لفضل لعبد الا ارادة وما يحدث بعدها انما هو بطريق المحل

تفرع ما ثبت اعتقاد الخلق الى الله
 بطل ما ذهب اليه المعتزلة من
 التولد وفرعوه والتولد عند حاجتهم
 فعل العبد تمسكا بمثل ما مر في خلق
 الاعمال وقال المتكلمين لافضل لالاما
 يوجد في محل قدرته وقال صهر الا
 الارادة وقيل الا الفكر والباقي لطبع
 المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد
 لا يصح ان لا يفعله كما يلي السهم
 المرسل ورد به مانع وانما تمسكوا به
 لو كان فعل العبد رتبة اجتماع المؤثرين
 لوالترجيح لا يجمع في حركة جسم
 يندفع قادر و يدفعه آخر خذو
 يجمع لستقلال كل من المؤثرين في تلك
 بالحركة

وقيل لا ضل لأحد الفاعل قالوا كمال التولد فتمثل ما يقع الإجماع وداعية كالأب والابن والابن
 يطل لأن كبريا من أرباب الصالحات يتقنون أعمالهم لقدم موافقتها ودوامهم وانقراضهم
 وأيضا لو كان ضلنا لصح لنا أن نلتمه بعد وجود السبب لأن شأن القادر محدث أن يفعل
 وإن لا يفعل واللازم ما هو البطلان في السبب المرسل من القوس والجواب أن عدم الموافقة
 لا يفسد لما منع على الخط في ذاته إذ الأسباب وكذا عدم تمكن من ترك الفضل لما منع على أحداث
 السبب. ثم لا ينافي كونهم فعل الفاعل فأنه موافقة الفرض وتمكن لقادر من المركز والفضل المتكبر يكونان
 عند وجود الأسباب وانتفاء الموانع وأخرج أصحابنا بوجوه الأول أن الجسم الملتزم طرفه يبدى
 قادرين إذا جذب به أحد هاتين الأخرى فمركبه أما تقع مجموع لقدرتين فيلزم اجتماع
 لجنتين المستقلتين على مطلوب واحد أو باحداهما فيلزم لزوم بلا مرجع أو لا بهما وهو المطلوب
 وفيه نظر اللهم أن يمنع اشتغال كل من القوتين بأحداث الحركة على الوجه الذي وقع
 باجتماعهما غاية الأمر أنها تستل بأحداث حركة ذلك الجسم في الجهة التي لو كان
 مقدورا للعبد لجاء وقوعه بالآلة وسط السبب كافي في اليسرى تسمى الثالث أن السبب عندهم
 موجب للسبب عند عدم المانع فيلزم أن يكون الفعل المباشر مستقلا بإيصال التولد من غير
 تأثير القدرة فيه الرابع أنه لو كان بقوة العبد لزم أن لا يوجد عند القدرة اليد واللازم بطل
 فيها إذ ترى الإنسان سهما ومات قبل أرباب السهم حيا فبحرجه وافضى إلى زهرق
 ووجه بعد شعور وأحوال ففهمه السرقات والألم حدثت بعد ماصار الأذى عظامها رجيا
 وأعرض بله يصير أن يشغل في تأثير القدرة المخلصة ما لا يسيطر في التسمية وبنعمي كون التولد
 بقوة العبد تأثيرها في السبب المرجح له وأما أن مذهب أصحابنا أن ما يقع بها يتأصل
 القدرة الخاصة لا يكون مقدورا لها أصلا وإنما لا تتعلق إلا بما يقوم بعملها وأن كان خلق الله
 ثم انظر في الوجوه الأربعة نها على تقدير ما هو عليه قبل ذلك لا يقتصر بمضاهي على مجرد في مذهب
 الجسم (قال المبحث الثاني) مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة
 بما ليس بكائن من مذهبهم من السلف وروى مرقوم الله التي عليه السلام أن ما شاء الله كان وما لم يشأ
 لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بأن يقال له يريد الكفر والظلم والفسق في الخلق يقال
 أنه خالق لكل ولا يقال خالق الفساد والفرقة والتفسد وروايت المعتزلة في الشرور
 والقبائح نزعوا أنه يريد الكفر الإيمان وأن لم يقع إلا للكفر وأن وقع وكذا يريد من الفاسق
 الطاعة والاضيق حتى أن أكثر ما يقع من أعياد خلاف مراده وانظروا أنه لا يصبر على ذلك
 رئيس قرية من عباده حتى أنه دخل القاضي عبد الجبار دارا لمصاحب ابن عباد فرأى
 الأستاذ أبي إسحق الأسدي فقال سبحان من تولى عن الفضل فقال الأستاذ على القوم
 سبحان من لا يغير في ملكه الأماناء والتضي عن ذلك بقادر من لسان الإيمان والسعادة
 يرغبهم واختيارهم فلا يحزن ولا يقصص ولا ملوية في عدم وقوع ذلك كالمالك إذا أراد دخول
 القوم داره ورغبة واختيارا لا كراهة واضطرار إذا دخلوا ليس بشيء لأنه لم يقع هذا المراد وقع
 مرادات العبد والخدم وكفى بهذا قبضة وغلو في إرادة الكائنات أنه خالق لها
 بقدرته من غير أن يراه فيكون مرادها ضرورة أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد الطرفين
 والتكاد على عدم إرادته لماليس بكائن أنه علم عدم وقوعه فلم يتصلح لاضطرابه
 جله جهلا والعلامة بإسبغ الشيء لا يريد البتة وأعرض بين خلق المعلوم مقدوره
 في نفسه والمقدور إذا كان متعلقا بالصفة يميز أن يكون مرادها وأن عدمه لا يقع البتة ولا
 من أخيه التي الصادق بأن فلانا يفتنه البتة يعلم ذلك قطعا مع أنه لا يريد قتله بل حيوة

في عموم إرادته الحق أن كل كائن
 مراده وبالله كس ما يقع له السلف
 من أن ما شاء الله كان وما لم يكن
 ولأنه خالق لكل مراده وبالله بعدم
 وقوع ما يقع فلا يريد له الإرادة
 صفة شأنها التوزيع والتضي على
 لأحد المتساويين بل خذ إلى القدرة
 وسرق القدرة إلى المتخيل ولو
 بلغي عن الإرادة والتوصي الشاهدة
 بما ذكرنا أكثر من أن تحصى والمعتزلة
 لم يكتفوا بقطع إرادته من القادر
 بل جروا ما بها متعلقة بحدادها
 فعدوا أكثر ما يغير في ملكه خلاف
 مراده تتسما بأن إرادة القبح قبضة
 وأن الفضل على ما يريد ظل وأن
 الأمر على إرادته التي عما يريد سفة
 وأن الإرادة تستلزم الأمر والرضاء
 والعبد وكل خاضع ولا يمكن لهم بطل
 قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وأن
 الله لا يأمر بالفساد ولا يرضى لعباده
 الكفر والله لا يحب الفساد وأما الرد
 على الذين قالوا شاء الله ما شر كذا
 ولا بأمر الله صدمهم الاستمرار والملك
 قال الله تعالى كذا كذب الذين من
 قبلهم حتى ذوقوا بأسنا فلعلمهم
 مكذبين وعليهم مذبذبين وصرح آخر
 بأنه لو شاء الله ما شر كذا وقد تمسك
 بقوله تعالى وما خلف الجن والانس
 إلا بآيرون وقوله تعالى كل ذلك
 كان بشيء عند ربك مكتوبا وورد الأول
 بعد تسليم أنهم بين الحق لأمرهم
 بالعبادة أولئك كانوا أولئك أو عباد إلى
 والثاني بعد تسليم كون الإشارة إلى
 ما وقع بين الحق مكرهين الناس وفي
 مجازي العادات
 متى

والجواب ان هذا من الافادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والتزجيم واما الآيات
والاحاديث في هذا السبب فاطهر من ان تحفى واكثر من ان تحصى ولو انزلنا اليهم الملائكة وكلمهم
الموت وحشرنا عليهم كل شيء قبل ان ياتوا بالان شاء الله فنزلنا اليهم الملائكة وكلمهم
صدورهم للسلام ومن يرد ان يعضل صدره منقشا حرا جافلا لا ينفعكم نهي ان اوردت
ان انصاع لكم ان كان الله يريد ان يوفقكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لمهديكم جميع
اولئك الذين يرد الله ان يهديهم ليعذبهم بما كانوا يكرهون في الدنيا وحق انفسهم وهم
كافرون لما لا يهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله ذو العرش العظيم
الى صراط مستقيم وللمتعة فيها تأويلات فاسدة وتفسات باردة ينبغي منها التاخر وبصق
انهم فيها يمججون وبوعدها عتقون ولقد هو الحق في هذه المسئلة بكاد ما منهم به متفقون
ويجزي على السنتهم ان الملم بسأ الله لا يكون ثم العدة القصوى لهم في الجواب ان اكثر
الآيات جل المشية على مشية القصر والالقاء وحين سئلوا عن معصاها ههنا فقال العلاف
معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم وديان المؤمن حينئذ يكون هواه
لا البعد على ما نعلم في الزمان حين قلنا بان الحائق هواه تبارك وتعالى وعز وجل مع
قد نزلوا واختارنا وكننا كيف بدون ذلك فقال الجاني معناها خلق العلم والضروري بصحة
الايمان واقامة الدلائل المنيعة لذلك العلم الضروري وورد بان هذا لا يكون ايسا
والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو راوا كل آية ودليل لا يؤمنون بالية
فقال ابنه ابوها شمع معناه ان خلق لهم العلم بالهم لولم يؤمنوا المذوا عذابا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
ولو شئنا لا تتركوا نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفسادنا وبلانهم لدلائله على انه اعلم بهم لكل لسبق الحكم على جهنم والافشاء
في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا بغير جهنم عن استحقاق جهنم سيما عند التمام وتكم
تفصيل هذا المقام وتزيف تأويلاتهم في المطولات وحسب التأويلات والمتملة تمسكوا في
دعواهم بوجوده الاول ان ارادة التبع فيهم والله مزمع من القبايح وروايته لا فيج منه غاية
الامر انه يحق علينا وجه حسنه الثاني ان القسلب على ما اراده علمه وورد بالمتع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يرد والتهي على اراد نفسه وورد بالمتع فانه لا يكون غرض الامر الايمان
بالمأمورية كالسيد اذا امر الصبي ان يمشي اليه لا يطيعه فانه يرد منه العصيان والكره على الامر به امواله وكذا الذي
اوعظنا راعن ضريحه لا يطيعه فانه يرد منه العصيان والكره على الامر به امواله وكذا الذي
خان قبل امور السلطان يادري الى الامور بمعللا به امر السلطان قلنا لا ساقبل اذا ظهر امره
الارادة وانما يمل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
طاعة لان معصاها تحصيل مراد المطلب لدوره معه وجودا وعدما وورد بالتعبد على موافقة
الامر وهما مذكور معه هل الارادة اول تمسك الحاسس لو كان مرادا لكل قضاء فوجب
الرضا به والملازمة وبطالان اللازم ان يسمع وروايته منقضية لا قضاء ووجوب الرضا انما هو
بالقضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقتضى من المحن
والبلاء والمصائب والازايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم ولتقدير
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولان هذه الحقيقة كفر وبغية
انظر السادس الآيات الساهدة بنى ارادته للقبائح وبالله يعجز وورد على من يقول بذلك قوله
تعالى وما الله يريد ظلما لعل الله يريد ظلما للمالين ان الله لا امر بالفساد ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والناس الا ليعبدوني من يقول الذين اشر كولو شاء الله
ما اشر كوا ولا ياتوا ولا حرمنا من شيء آية وذلك لان الله تعالى فم المشركين وبغضهم

على ادعائها ان الكفر بحسبة الله تعالى وكذبهم والبهيم في ذلك وما قبحهم عليه وحكم بالهم
يؤمنون فيه الظن دون العلم وأنه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظن لان ما يشبهه بالصادق
تصرف منه في ملكه فلا يتأتى في الظن بغير لزومه اعني الارادة لان ما يشبهه القادر المختار لا يكون
الا مرادا وليس فيها ما لا يريد ظل زبد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه
واما في الامر والامر بالمعروف والنهي عن المنكر في ذلك المعنى والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الاتصاف فهو يريد كفر الكافر ويخلصه مع هذا فيضفون بها منه ويصافيه عليه
ولا يرضاه واماردها مقل المشركون فلفظ صدم بذكر الهمة والسخرية ويهيد المذنب في الاشراك
كما اننا قال القدرى استهزاء بالنبي وقصد الى انما لو شاماه رجوع الى مذهبكم وخلق في عقلكم
رجعت والليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فيعمل مما لهم نكيبا لا كذبا
وزنبت عذاب الاباء على نكذبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في اخر الآية بنى مشبه
هذانهم وله لو شاماه الفعل البتة ازالة لوجه الذي ذهب اليه المستدل السابق قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة فلا المصيبة ورد بعد تسليم
دلالة لام الفرض على كون ما بعد ما مراد بان منع العموم لقطع بخرج من مات على الصبا
او الجنون فليخرج من مات على الكفر ولو لم يفسر المقصود بيان خلقهم لهذا الفرض
بل بيان استنفائهم من مات على الكفر ولو لم يفسر المقصود بيان خلقهم لهذا الفرض
ان يطعمون فكذلك قال وما خلقتهم ليعبدوني بل لاصرفهم بالعبادة او ليتدبروا الى ما بالنسبة
الى الطبع فظاهرا واما بالنسبة الى الصافي فيشهدا القطرة على تدبره وان تفرص واخترى
كذلك في الارادة لادام الحريمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي تكون الآية
على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس وقوه تعالى
انما لم ينج لهم لبرئادوا انما وجعل اللام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحرنا انما يصح في فعل من يجهل المواعظ فيفعل لفرض فلا يحصل ذلك بل ضده
فيحصل كانه فعل لفسايل لهذا الفرض الفساد تنبها على خطائه وكيف يتصور في كلام
الفرع بان يفعل فعلا لفرض بل قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والمجب من المذنب كيف
لا يعملون ذلك سقطا وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات
مكروها فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة عندنا ان ورد بعد تسليم كونه اشارت الى المنهيات الواقعة
ليزعم قولها مرادة بان المعنى انها مكروها عند الناس وفي مجازي المادان لا عند الله تعالى فيلزم الخيال
واما جعل المكروها زاعن المعنى فلو من الكلام اكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المصنف الثالث)
في الحسن والقيح جعل هذان مباحث افضل الباري تعالى مع انها لا تنصف بالحسن والقيح
باللحن الذي يدكره اعني المأمور به والمنهى عنه نظرا الى انها تخلقه من آثاره والى انها
تفسر الحميم يعلفان بافضل الباري ثانيا وقد استهز ان الحسن والقيح عندنا شرعيان وعند
المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقيح بمعنى صفة الكمال والنقص كالمثل والجهل وبمعنى
الملائمة لفرض وعندها كالمثل والظلم والظلم على ما يتحقق المدح والثناء في نظر القول وبمجازي
المعلمات فان ذلك يدرك بالمثل ورد الشرع اولا وانما النزاع في الحسن والقيح عندنا تعالى بمعنى
استحقاق خاصه في حكم الله تعالى المدح والذم ماجلا والثواب والعقاب أجلا وبمعنى التعرض
لثواب والعقاب على ان الكلام في افضل العباد فندنا ذلك بمجرى الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم
بل الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد في الامر به فهو حسن وما ورد في النهي عنه
فقبوح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبوضة في ذاته ولا يصحب جهاته واعتباراته

المبحث الثالث في حكم العقل بالحسن
والنقص بمعنى استحقاق المدح والذم
عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما معنى
صفة الكمال والنقص او ملاءمة
الفرض او الطبع وعندها فلا نزاع
فندنا الحسن بالمدح والقيح بالهوى
بل عندهما وحدهم الامر بالحسن
والنهي بالقيح حتى لو لم يدركا بالعقل
مشرورة او فطر كان الشرع كاشفا
لما يتبين

حتى لو امر بإنهائه منه صار حسنا وبالعكس وعندهم لكل جوهرة بحسنة أو قسوة في حكمها
تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق والنافع وضع الكذب الضار وبالعقل كحسن الكذب
النافع وضع الصدق الضار وبورود الشرع كحسن صوم يوم عرفه وضع صوم يوم عيد فلان قبل
خالف فرق بين الدمين في هذا القسم قلنا الأمر واللهى عندما من موجبات الحسن والقبح يعني
أن الفصل أمر به فحسن واللهى عنه ففهم من مقتضيات الله تعالى له حسن قاصمه
أو وقع فضي عنه فاللهى واللهى أنوارا كذا من حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته
أو لجوهره ثم لكل من الفرضين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل
غير المكلف والمباح دون البضى وقديما فصل ذلك في شرح التلخيص وفوائد شرح مختصر
الاصول (قال لا) كحكم أصحابنا جوهرا فلهذا فصل الحسن والنفس والتعجب من العقل والافعال
وامتناعات فيه وببعضها على النعماء لاسيما لذاته خاصة الأول لو حسن الفصل أوقع فصل لازم
فغريب بترك الواجب ومن ترك الحرام سواء ورد الشرع أم لا لأنه على أصلهم في وجوب تعذيب
من أسخطه إذا مات غير تائب واللازم بإطلاق لقوله تعالى وما يكذب بين حتى يثرب رسول الله
لو كان الحسن والقبح بالفصل لما كان شيء من أفضل الباد حسنا وأقبحا عقلا واللازم بإطلاق
باعتزلكم وجه الآدم من أن فعل البعد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما يحسن ولا يفح
عقلا اما الكيفي فبالاتفاق واما العنصري فلأن البعد ان لم يكن من الزلزال فكذلك وان تمكن فلان لم يتوقف
الفصل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر أخرى بالترتيب دأمر كان اتفاقيا على أنه يفتى
إلى الترتيب بالمرجح وفيه اتساع بالبدليات الصانع ولن يتوقف فذلك المرجح أن كان من البعد
فيقول الكلام إليه وبالعقل وإن لم يكن منه أن لم يصب الفصل بل مع الصدور واللاصودور
عاد الترتيب وزن الصدور وانوجب فافضل اضطراري والبعد مجبور واعترض أن المرجح هو الإرادة
التي شاهنا الترتيب والخصيص وصدور الفصل عنه عندنا على سبيل القوة دون الوجوب بالاعتد
أبي الحسين ولويس قال وجوب بالاختيار لا اتفاق والاختيار بالوجوب بالاضطرار لا يوجب للحسن
وجه التكليف ويجب له فثبت بالدليل لزوم الانتهاء إلى مرجح لا يكون من البعد ويجب معه
الفصل ويصل استقلال البعد ومثله لا يحسن ولا يفح ولا يصح انتكافيه عنه دأمر واما الاعتراض
بأن استقلال في مقابلة الضرورة ومنعوض بفعل الباري فقد عرف جوابه الثالث لو كان
فيع الكذب لذاته لما خالف عنه شيء من الصور ضرورة واللازم بإطلاق فيقال نعمين الكذب
لأخاذه من الهلاك فلهذا يجب قطعا يحسن وأما كل فعل يجب تأد ويحرم أخرى كالقتل
والضرب حدا وظلوا واعترض بأن الكذب في الصورة لا ذكره باقي على فيه إلا أن لا يتلوه الله
الصح منه فليزم ارتكاب باطل التبيين فخلاصه من ارتكاب الأفعى فالواجب الحسن هو الاتصاف
لا الكذب وهذا أدخلنا هم لمكان التلخيص بالترتيب والاتفاق العام بعض منسوبة من الكذب
والجواب أن هذا الكذب لما دون سببا وطريقا إلى الاتصاف الواجب كان واجبا فكان حسنا
ولما قبل وعصه الضرب حدا فصار لها ظاهر الزام لو كان الحسن والقبح ذنوبين لزم اجتماع
المتنافيين في إخبار من قال بالكذب فيه أنه اصاب في فليزم لصحة حسنة ولاستلزامه الكذب
في ذلك فيه واما كاذب فليزم ذلك فيه ولاستلزامه ترك الكذب في ذلك حسنة وقديروا اجتماع
المتنافيين في إخبار اللهى كاذبا فلهذا كذب به قبح ولاستلزامه صدق الكلام الأول وحسن أوله
أما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبح فيكون ترك حسنة امتثال كذب الكلام الأول
وهو قبح ومعنى الاستلزام على إحصاء الخبر اللهى في هذا الواحد وقد عرفت أنه لما جاء في
أما كاذب واما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومعنى الشكل على أن المزوم الحسن جيب

عن الجمع قوله تعالى وما كنا معذبين
 حتى نبعث رسولا ومن القليل وجوه
 الاول لو حسن العمل اوقع لذاته
 لما خلف حسنا وفيها كائنات حبا
 وطما والمضرب اذ يارب وعقبا والكتب
 او الصدق اقتضاها ولا كما التماسي
 لو كما كالات لما خجما كما في اخبار
 من قال لا كذب غدا او هذا الذي
 تكلم به كاذب الخلف لئلا لا يظن
 بفسط الناس وعنه فيه لادع لا يظن
 من الله انه اصابه ما يستعمل اليديه
 واما الاستدلال بانهم لا كانوا حقيقين
 وهما يوثقوا كونهما متضى الاخرين
 والافضل الدمين زم من انصاف
 الفصل بحاقيقه الخلق الخبيث بل قيام
 المجرور بالفساد لانها كانوا كونا
 الداعي والمصارف يتقدمان الفعل
 وبانه اذا خلفت الاضال حسنا
 وجهها بالذات او الاعتبار لعل
 اختيار اماري في شرحه الاحكام
 وتبيين لخلال لفرصه فمضيف
 من

ولزم التسليم فبيح وان كل حسي واقع ذاتي ويمكن تقرر بالشبهة بحيث يمتنع الصدق والكذب
في كلام واحد فيمتنع الحسن والقيح وذلك اذا احتجنا قضية يكون مضمونها الاختيار عن نفسها
يعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي انكلم به الا ان ليس
بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وفيورد ذلك في صورة كلام ضدني واسي
فيقال الكلام الذي انكلم به ضدنا ليس بصادق اولاشي بما انكلم به غدا بصادق خارجية
ثم يقتصر في النقد على قوة ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
الفدي والاسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها قول المصنف
الاذ كيا ولهذا سميتها مغلطة جذر الاسم ولقد نصفت الاطويل في القدر بما يروى الخليل
وانما كنت كثيرا في بظهر الاقل من القليل وهوان الصدق او الكذب كما يكون حالا الحكم اي النسبة
الايضائية او السلبية على ما هو الاثر في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكما به بخلاف
الشيء بالاشفاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا يفاضل الا اذا اعتبرنا ملين لمحكم واحد
او حكمن على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما حالا الحكم والاخر حكما لاختلاف
المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتمل صادق او كاذب او غيبا كما في الشخصية التي هي
مناطق المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يأنم الا صدق تقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حل حكمها الكذب على ما فرضنا
والصدق حال النسبة الايضائية التي هي حكم التقيض وحكم الشخصية التي هي الاصل في يمتنع
حالين لمحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحيث فعل الجيب يمتنع تافض
الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها
لكن الصواب عندى في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالبرهن عن حل الاشكال الحسن
لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذته لزم قيام المرض بالمرض وهو باطل باعتراض المصنف وبما مر
من الدليل وجه الزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لا قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
او قبحه ومع ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى المرض اما عدم القيام بنفسه فتظاهر
واما الوجود فلان تقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا وجودا فلم يصدق
على المعدم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد التقيضين سلبيا كان الاخر
وجودا بالضرورة امتناع ارتفاع التقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا مرض فلزم قيام
المرض بالمرض واعتراض بان التقيض قد يكونان عديين كالامتناع والامتناع وبان صورة
السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
منهوما كذا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدى كالتلا يمكن الصادق على
الواجب والتمتع وبه نفوض بان كان الفعل فله ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم يقتضوا
الدليل به فتعنى ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى لزم قبل المرض بالمرض لان الحسن
الشرعى عند العقيد قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاصفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول
السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهه لم يكن الباري مختارا في الحكم والالزام
باطل بالاجماع وجه الزوم له لا يد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المقول فيبيع
لا يصح من الباري بل يعين عليه الحكم بالمقول الرابع بحث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار
واعترض بانه وانما فعل التسليم لصارف الحكمة لكنه قادر عليه يمكن منه ولو لم يبالا شاع
لصارف الحكمة لا ينفى الاختيار على بان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار المهم الا ان
يقتصد الزوم اورد وجه منطوقا بالافعال السابق قبح الفعل لو حسنه اذا كان صادقا حسنه

أودعها إليه كما سماه عليه فيزيم قيام الموجه بالمدموم وعرض في الصاروف والدمى في الصنق
هو العلم بالصاف العقل بالفتح والحسن عند الحصول (قال محمد سكتوا بوجه الأول ان حسن
الاحسان ٢) لمتزلة في كون الحسن والفتح عقليين ووجه الأول وهو مدغماتهم التصديق حسن
مثل العدل والاحسان وقع مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العلماء حتى الذين لا يدينون بدين
ولا يقولون بشرع كبراهمة والمهرية وغيرهم بل رعاية الخ فيغير المليونين يستغنون في الجوابات
وذلك من اختلاف افراضهم وطرائقهم ورسوهم ووضاعتهم فلا تلة ذاتي العقل يعلم بالعدل
لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والفتح ما لعنى المتنازع وهو كونه متعلق
المدح والدم عند الله تعالى واستغنى الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى لامة فرض العلم
وطابعهم وعدمه متعلق المدح والدم في بحار العقول والمادات ولاتنازع في ذلك فمثل
اعتراضهم بل انفي الحسن مالم يس لفة مدخل في اسفة في الذم والفتح خلافه ولما اعتراضهم
بله لما ثبت المدح والدم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الثواب قياسا فلا يفتي
ضدته كيف وغير المشرع ربما لا يقول ديار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في
تحصيل فرضه الصدق والكذب بحث لاسم سلا ولا علم باستدرا الشرايع على تحسين الصدق
وتتبع الكذب فله يؤثر الصدق قطعا وما ذلك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقل وكذلك
ما قد من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للصدق نفع وفرض ولومدا وثنا والجواب ان
اشار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لفرض العابد ومصلحة العالم والاستدلال
المفروض انما هو في تحصيل فرض ذلك الشخص وامتناع حاجته لا على الاطلاق كيف
والصدق مدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبيهم عند الله ايضا يحكم العقل ولو
فرضا الاستواء من كل وجه فلا نسلم اشارة الصدق قطعا ولما قطع ذلك عند الفرض
والفرض فينهم انه قطع عند وقوع الفرض المفروض وقد اوضحنا الفرق في قوله شرح
الاصول ولما افترقا الهالك فلفة الجنسية المجردة في الطبيعة وكذا يتصور مثل تلك الحسنة
لنفسه فيغيره استحسن ذلك العقل من غيره في حق نفسه الى استحسنه من نفسه في حق غيره
وبالجملة لاننا اشارة الصدق والاتفاق عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو
لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لاسر آخر الثالث لولم يثبت الحسن والفتح الا بالشرع
لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او
اخبهر عن قصه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالفتح والفتح والنهي عن الحسن
سفه وحسن لا يلبق به وثناك امبالفعل والتقدير له معزول لاحكامه ولما بالشرع فيدور والجواب
اننا لا نسلم الامر والنهي دليل الحسن والفتح ليرد ما ذكرتم بل يحصل الحسن بعبارة من كون
الفعل متعلق الامر والفتح والمدح والفتح من كونه متعلق النهي والتم قال امام الحرمين وما يجب
التب له ان قولنا لا يدرك الحسن والفتح الا بالشرع تجوز حيث يوم كون الحسن دائما على
الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس وجود الشرع بالشاء
على فاعله وكذا في الفع فاذ اوصفا فلا بالجواب فلسنا تقدر للفعل الواجب صفه بها بغير
عابس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا لخطر هذا
وقد يتناقض بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الراجح لو لم يقع من الله تعالى
شي مجاز اظهار المجرة على يد الكاذب وفيه انفساد بل أثبت النبوة والجواب ان الاكاذب
العقل لا يتناقض الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر السلبات للمناس انما يظنون بله يتبع عند الله
تعالى من المعارف بذاته وصفانما يشارك به ونسب اليه الزوجة والولد وما لا يلبق به من صفات

٢ وقع العنوان بما لا يشك فيه قائل وان لم يتدين قلنا لا يلغى المتنازع الثاني من استوى في فرضه الصدق والكذب وانما ذ ا خريق واهلاكمه يؤثر لصدق والاتخاذ وما ذك الحسنهما عقلا قلنا بل فكونهما اصلح ووافق لفرض العامة واليق برقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض الشرايع ولا تساوى فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب الباري وامره بالفتح ونهيهم عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على اننا لا نجعل الحسن بالامر بل بنفسه ولا دور جازد الرابع لو لم يقع منه الكذب واظهار المجرة فقد اكدنا بآبث النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العادات الحاسن من عرفه بذاته وصفاته وانعامه تشارك به ونسب اليه ما لا يلبق به من الزوجية والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وبها فة الاولين على قطعا لله في معرض الذم والعقاب قلنا ما علم من استقرار الشرايع بذلك واستقرار اسادات عليه السادس فوايكن وجوب الظن عقلا زيم المقام الاثبات عليهم السلام وقد مر وانوة الاخيرة نذهب البعض من انى الحسن فاتفق عقلا في بعض الافعال من

التعسف وحلت الحديث بمعنى انه يستحق الذم والعتاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم
 به والجواب ان معنى القطع قولي استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بشبهه في الشاهد
 فحصل فيه من كونه في المقول بحيث يفتلن انه مجرد حكم العقل لئلا يفسد لولم يكن وجوب
 النظر والجلبة اول الواجبات عقليا لزم الحكم الابدائي وقد مر بجوابه وقوة هاتين الشبهتين
 ذهب بعض اهل العلم وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها بما يتركه العقل كما هو
 رأى المعتبرة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للفساد
 وسكرمة الاشراك لله ونسبها من غير ان يكون له الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
 ترك ذلك والاتزام في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الاتهام لم يقولوا بالوجوب او الحرمة
 على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والنجس والخلق لاضلال العباد هو الله تعالى والعقل آلة
 لمعرفة بعض ذلك من غير ان يوجب ولا يلبس بالعباد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع
 الكسب بخلاف الصحيح في البعض (قال المصنف الرابع ٩) لا خلاف في ان الباري لا يفضل قبيحا
 ولا يترك واجبا امامنا فلا ينافي مع ولا واجب عليه كونه ذلك بالشرع ولا يتصور في نفسه
 واما عند المعتزلة فلا نكل ما هو قبيح منه فهو تركه البينة وما هو واجب عليه فهو بینه البينة
 ويسمى ذكرها اوجبا عليه فلان قبول الكفر والظلم والمسلمى كلها قبيح وقد خلقها
 الله تعالى فليس له ان خلق القبيح ليس يتبع فهو موجد للتبائع لا قائل لها فان قيل
 فلا يفعل الحسن ايضا الله لا يحكم عليه امره الا بالحكم عليه نهيا والاجاع على خلافه قلنا
 قد ورد الشرع بقاء عليه في افضاله فكانت حسنة كونها متعلق بالمدح والثناء عند الله تعالى
 ولما افان في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر بالمدح عند الله تعالى
 ثبت من مذهبه انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان
 قاعده يستحق المدح والترك الذم عند الله تعالى والمعتبرة انما يتولون بالوجوب بمعنى استحقاق
 تركه الذم عند العقل او بمعنى التزم عليه لاني تركه من الاخلال بالملكة قلنا على الاول لا نسلم
 انه يستحق الذم على من فعل او تركه فانه الملك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شيئا من افعاله
 يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او تركه حكم وصالح لا يمتنع اليها
 لا قول فله الحكيم الخبير على انه لا معنى للزيم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو بنا في الاختيار
 ولو سلم فلا يوافق منهجه ان صدور الفعل عنه على سبيل النجاسة من غير ان يتقوى الوجوب ولهذا
 اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه بینه البينة ولا يتركه كان الترك جائزا
 كافي للماديين فلا يمتنع قطعا ان جعل احديهم على حله لم يتنب ذنبا وان كان جائزا والجواب
 ان الوجوب حيث مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البينة ما يمتنع واجبا جمعا له
 وادعاء من شريعة العبادات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل حافل والذهب
 انهم لا يمتنع كل ما يخبره الشارع من افعاله واجرا عليه مع قيام الدليل على انه بینه البينة
 (قال المصنف الخامس ٧) جعل الامور باجواز تكليف ما لا يمتنع وعدم تعليل افضل الله تعالى
 يا غرض من فروع مسئلة الحسن والقبح وطلان القول بقبحه شيء ويجب عليه
 فعل او تركه لان المتأخرين المتأخروا في ذلك على ان تكليف ما لا يمتنع مع ما فعل الحلال
 من الفرض فيما فانه ذلك حيث وكلاهما صحيح لا ينافي بالمملكة فيجب عليه ترك والمعتبرة
 منهم من ادعى العلم الضروري بوجوب تكليف ما لا يمتنع حتى زعم بعض جهلهم ان غير الصلوة
 كالصيام والمعتد يستتبع ذلك بل اليهم ايضا لسان الحلال حيث يمارون بقرن
 والادعاء كبير من الاعضاء عندهم الطائفة وتنت خيرون هذا مشافرة لقطع العلم وشبهة

ولا يوجب من الله تعالى وان كان
 هو الخلق لكل ولا واجب عليه
 وان حسن افعاله بحكم الشرع
 والمعتبرة لا تكلوا بوجوب اشياء عليه
 وشيئ قبيح بالعقل ذهبوا الى
 ان يفعل البينة ما وجب وبترك ما يمتنع
 فوقع الايمان على انه لا يفضل قبيحا
 ولا يترك واجبا واضطروا في تفسير
 الواجب عليه تعالى ثم اضطروا
 الى ان يمتنع بینه البينة وان جاز تركه
 وهو مع كونه رجا بالجنب مجرد تحية
 من

لا يمتنع تكليف ما لا يمتنع ولا يمتنع
 افعاله بالاغراض خلافا للمعتبرة
 وعدم توجيه ان تكليف ما لا يمتنع مع
 والتفضل الخالي من الفرض حيث
 فلا يلقى بالحكم وقد عرفت منه فها
 من

في الأول ما يمكن في نفسه ولم ينح
متعلقا لقدرة البدن اسلا كلف
الاجسام اعادة كالمصمود الى السواء
لما امتنع لذاته كجمع التبرئين
فان المجبور على امتناع التكليف به
يتصل به انه يسترعى تصور المكلف به
واقعا والمجبور لا يتصور
الا على سبيل تشبيه والثاني ولا
امتنع لما يقع علم او اخبار من الله
تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به
واقع وقاطع ثم النزاع في الجواز والا
فالوقوع يفتي بحكم النص والاستفراء
على التكليف بمعنى طلب تحقيق
الفعل والالزام به وسحقا للذنب
على التزك والافضل قصد التبرير
واقع وقاطع وهذا يظهر ان تكليف
المؤمنين بمثل لا يكلف الله نفسا الا
ومعها ليس على المتنازع وكذا تكليف
المجبورين بمثل فاقوا بسورة وبأن فعل
المبدئ بغيره وبأن التكليف قبل
العمل والقدره معه وبأن علم الله
انه لا يؤمن مكلف بالامان وقاطع
فمنه لانه لا سعة الجاهل على
الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين
ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع
التبرئين مجاز بل واقع فامثل
لبي له مكلف بان يصدقه في جميع
ما جاء به ومن جلسته انه لا يصدقه
اصلا فقد كلف بان يصدقه في
انما يصدقه وهو جمع للتبرئين
والجواب بان التكليف ليس الا
تحصيل الامان وهو ممكن في نفسه
منع لسابق العلم والاخبار او لانه اذا
كلف تصديق ما عاين الاخبار
صحيح

وقضى لواقع المعنى المتنازع ومنهم من اثبت بقاء التكليف على الشاهد بان العقل لا يمتنع
المتنازعين من اوعى الشرعية بل التكرير للشرع يستحقون تكليف الموالي عبيدهم
ملا يطبقون وذمهم على ذلك معنيين بالخير وعدم الطغ والجرأ ان ذلك من جهة
قطع المتعينين بان اعمال الابدان لا يمتنع باخرى وان مثل ذلك مضاف لفرض العادة ومصلحة
الناسم ولا تكليف تكليف هلام القيوب لا يمتنع انفسه من الفرض وادافه حكما ومصال
لانتهى اليها المقول فان قيل كلفا في تكليف الصديق والمعاينة على التزك لاني التكليف
لا يمتنع الاخرى في الله في قساسته ايضا فاما امتناع احتمال اسرار اخر في ذلك لتكليف في تثبيت
استحقاق العقاب (قال ثم لنزع) يمتنع الى تقرير محل النزاع على ما هو اى الصديقين
من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم مجوز تكليف فعال حتى المتنع لذاته كجمل المقدم مجازا
وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك واخبر به كلها
تكليف ملا يطبق فقول مرات ملا يطبق في ثبوت انماها ما يمتنع به الله تعالى بعدم وقوعه
اولا لانه ذات اولا خبره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات
على كفره ومن اخبر الله تعالى به لم يمانع بعد ما سبها اجابا واقصاها ما يمتنع لذاته كتعب
الحسابات وجمع الصديقين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والمتنع هل يتصور واقعا فيه تردد قليل لولم يتصور لم يصح الحكم بامتناع
تصوره وقيل تصورهما ان يكون على سبيل تشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو
الاجماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والابيض ارضي سبيل التي يمكن العقل
بذلك لا يمكن ان يوجد مفهوم هو امتناع السواد والابيض كذا في الشاهد وانه زيادة تحقيق وتفصيل
اوردتها في شرح الاصول والمزية الوسطى ما سكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة البدن
اصلا كلف الجسم اوعى كالمصمود الى السواء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
بمعنى طلب تحقيق الفعل والالزام به واستحقاق العقاب على تركه لاهل قصد التبرير
واقعا وعدم الاقتدار على الفعل كما في الصديق بمعارضة القرآن فانه لا يخاف في وجوب كونه
لا يطبق فان قيل تكليف الله ليس بايديهم هذا الجواز ان يخلق الله فيها الحيوان والعلم والقدرة فكيف
لم يقع النزاع في امتناعه من المائلين مجوز تكليف المتنع لذاته فقلنا لا شرط في تكليف الفهم ولا فهم
العباد حين هو جازم المجبور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فتبيح بحكم الاستفراء
وبنهان مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا حوزها وما ذكرنا يظهر ان كبريان التكاليف ان كورة
في كلام الفريين لم ترد في المتنازع اما لانهم خلت قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا حوزها فانه
انما يقع الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله اواخره بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
وجود المزمور بدونه الا لازم تجرأ به منع الكري وما يصدق وكان لزم محال لذاته امتناع
لارض كالم لا يمتنع فيما نحن فيه فلا يجوز ان يكون هربكا في نفسه ومنه ان لم يحال
هو في الدارض ولعل هذه التكلفة في بعض كتبنا تدبرها آخر وما العبدون في جوده منها على
قوله تعالى انبؤني بهما هؤلاء وقوله تعالى فاقوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف مجبر
لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل البدن يخلق الله تعالى وقدرة فلا يكون بقدره البدن وهو معنى
ملا يطبق وذلك لان معنى ملا يطبق ان لا يكون متعلقا بقدره البدن وما وقع التكليف به متعلق
بقدره وانكنا واقعا بقدره الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون
التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المجترية في التكليف هي سلامة الاستطاعة ولا

لا الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل ولو صح هذا ان الوجه ان كان جميع التكليف تكليف
حالا لا يتحقق وليس كذلك ولهذا انتم على الله تعالى منه انه لا يؤمن من بل يموت على الكفر مكلف
بالإيمان ومقامه استصا به منه لانه لو آمن من لزوم انقلاب على الله تعالى جهلا لا يقال لان لم
لو آمن من لزوم انقلاب العلم جهلا بل لزوم ان يكون العلم المتعلق به من الاذن انه يموت مؤمنا فان العلم
تابع للمعلول فيكون قد عرف علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما ان قدرت الا في با صريحا
ياستحسن قلنا يكون من اول الامر مستغنيا للمدح لا متعلقين استحقاق العلم الى استحقاق المدح
لانا نقول الكلام فحين تحقق العلم بله يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
وكذا الكلام فحين اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن من كافي جهل وفي الهب وانرا بهما وقد عرفت
ان هذا ليس من المتزوج فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع ولما على
تقرير غير من المحققين فيدل على ان التكليف بالمتبع لذاته كجميع التقيضين جائز بل واقع
قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جرت به عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوله
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امرنا بالجهل بل يصدق ويؤمن به
في جميع ما يضره وما اخبر عنه انه لا يؤمن من ففداه ان يصدق به لا يصدق به ذلك جميع بين
التقيضين وكذا ذكر الامام الرزقي في المطالب العلية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
حصول العلم بضم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستلزم ان يحصل مع العلم
بضم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصل علم الايمان واجب بعضهم
بان مائة كرا لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل يحصل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور بل لغيره
نحسب اصله وان لم يتبع لسابق على ما اخبار الرسول بانه لا يؤمن من فيكون معاهو جائز بل واقع بالاتفاق
وفيه نظر لان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التيقن وبضمهم
بان الايمان في حق مثل ابي الهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يمتنع
بمثل قوله تعالى حكايته لا لا تصح انما لاطافة لثابته ولا تمام على الجواز فظاهر واماعلى الرفع
فلانه لما استعاد في المادة عاروق في الجنة لا يمكن ولم يقع اصلا واجواب ان المراد به المولود
التي لا طرفة بها لا التكليف (قال واماعلى الفرض ٩) ما ذهب اليه الاشارة ان افعال الله تعالى
ليست معللة باغراض بغير من بمعنى ادته عموم السلب ولزم التي معنى انه يتبع ان يكون
شي من افعالها معللا بفرض ومن بعضها سلب العموم وفي التزم بمعنى ان ذلك ليس
بلازم في كل فعل في الاول وجه ان احدهما لو كان الباري فاعلا لفرض كان نقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الفرض لانه لا بد في الفرض من ان يكون وجوده اصلي فاضل
من عدمه وهو معنى الكمالات لاضال لعل الفرض وجودا غير فلاتم اللازمة لانا نقول وحصول
ذلك الفرض لا غير لا بد ان يكون اصلي ففاضل من عدمه والا لم يصلح فرضا لفضله ضروري
وجنبا بدو الالتزام ورد منع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلي فغير وثابتهما لو كان شي
من لم يكتف فرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل ذم ذلك الفعل
وتوسطه لان ذلك معنى الفرض واللام بل لم يثبت من امتداد الكل اليه ابتداء من فصح
ان يكون البعض اول باخرية والتبعية من البعض لا يقال معنى امتداد الكل اليه ابتداء
انه لو وجد بالاعتقال لكل يمكن لان يوجد معك وذلك الممكن معك آخر على ما يداه الفلاسفة
وهذا لا ينافي في توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى انتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لا نقول الذي يصلح ان يكون فرضا لفضله ليس الا اتصال
الفرض بالبدن وهو ضرورة لما لم يغير شي من الوسايط به بدنه تسليم انحصار الفرض فيما ذكرنا

في أدلة القوم ما يفيد لزوم التي
كنوهم لو كان فاعلا لفرض يمكن
نقصا في ذاته مستكملا بغيره وقوله
قد ثبت اسدوا الكل اليه ابتداء من
غير ان يكون البعض فرضا وثبنا
لبعض ومنها ما يفيد في القوم
كنوهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون
البعض فرض قطعه فالفلسفة وقوله
لا يعقل في مثل تحليل الكفار نفع
لاحد وهذا اقرب لار تعطيل بعض
الافعال شي شرعية الا الحكم بها
ينتهي القوموش ويكا يقع عليهم
الاجماع وفي بيت القياس
مفني

إبصار بعض هذه قد لا يمكن الإيضاح وسائط كالحساس وهو موجود ما يثبت به وهو ذلك
 بين التي يوجد بها أحدهما له لا بد من إقطاع السلسلة التي ما يكون فرضها ولا يكون لفرض
 فلا يصح القول بأنهم يترتب الفرض وجوده وبكيفية ما أن كل تقليد الكسوف في التنازل لا يمتثل فيه
 تقع أحد الحقائق أن تقليد بعض الأفعال من شريعة الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كالحجاب الجدي
 وفي كسوفات القمر والشمس الكسوفات وما أشبه ذلك وللخصوص أيضا غلظة ذلك كونه تعالى
 بما خلقت الجن والأنس الأيبس ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه لا يمتثل
 زيد منها وطرفا وبما كمالا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة
 الاعتدال شريعة لا يمتد بهم وإنما هم ذلك لأنهم فعل من الله عن فرض فعل به (قال
 خاتمة) ذهب المصنف إلى أن الفرض من التكليف (٣) ولو بالنسبة إلى من مات على الكفر أو الفسق
 هو الفرض من التوب أي منافع كثيرة ما تمت خلاصة مع السرور والتسليم فإن ذلك لا يصح بدون
 الاستحقاق ولا عند في أن الأفعال والقرائن قد تأتي في إثبات الاستحقاق بشهنة الآيات
 والأحاديث الواردة على ترتيب التوب واستحقاق التنظيم على تلك الأفعال والقرائن ومن يعلم
 الله ورسوله يدعه جعلت تجري من تحتها لأهلها وبما من عند الله من عمل صالحا من ذكر أو أنثى
 وهو مؤمن بالله يومئذ حيسرة طيبة وأجرهم أحسن ما كانوا يعملون إلى غير ذلك
 من الأحكام وبذلك القول أما أولا فلأن الحلال عن الفرض حيث لا يصدر عن الحكم
 المحتمل إما تخالفه حيث ولا فرض سوى ذلك إجماعا لا يثبت فيه والتخالف لا يثبت الفرض
 أصلا وإما ثانيا فلأن البحث على أمره في بطريق الاعتدال بحيث لو خالف ترتيب عليه العقاب
 وأضرار وأضرار غير المحقق للمصلحة على ما يستعمل على الله تعالى فالفرض تلك المنافع
 والتمكين من الحجاب المحطة الأولية هي الجهة المحنة للتكليف ولا يمتثل حصة يتوهم
 الكفار والمفسدين ذلك على نفسه بسوء اختياره وجبا ولا لا لأنه لا يصح إثبات التوب والاستحقاق
 بدون الاستحقاق لما على له لا يمتنع من إقتضائهما في ظاهره وأما على الترتيل والقول بأنهم
 المعصي فلأن قاعدة منعة الغير من غير ضرر للغير ولا فيه محض الأكرام والحكمة وقد ظهر
 إعتناء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال وبين كون المشاء والنعم لا
 بحال التمس عليه فإن قاعدة ما لا ينبغي كتحريم الصبيان واليهام لا بعد جودا ولا يمتنع صفلا
 فهو ما أن إبطال التمس إلى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خضعة في إزها
 التماحول على تقدير التكليف وأما تقدير عدمه وكون الإنسان غير مكلف بالنسبة ولا يمتنع فكيف
 يتصور فهم الخاصة سرورهم عليه من غير خلق ضرر للغير وتكليف بالترتيب التوب
 على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيرا في إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلا من الله تعالى
 ما يرفع العمل كيف وجب الأفعال لا في شكر القليل مما اقتضى من التمس وكيف يحصل استحقاق
 ما لا عين رأت ولا ذن سمعت لا يخطر على قلب بشر لغيره وتصديق القلب والسان فمن آمن فثاب
 في الحال وبهذا يظهر أنه لا حاجة في إثبات الاستحقاق إلى الماشع من التكليف على ما فصل في عمل
 الفرض على صفات القلب وأحوال آخره الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعد السر والتأجيل
 لوجه الرقعة الفرض فلا نسب الإجماع على أنه لا فرض سوى ما ذكره من مقتضى الفرض
 الاعتدال وقبل ذكر التمس وقبل نظام العالم وتذهب الأخلاق ويحتل أن يكون
 أمر التمس إلى المعقول وبهذا يدفع أيضا كونه ظلما لأن الأضرار لتلك المنافع يكون
 محض العدل سيما من ولاية الربو ويؤكد التصرف في شأني ملكه وبما بين العمل والتوب
 على ما ذكرتم يشبه اجرة ولا بد منها من ذي الجبر وإن كان الإجماع منصف إلى لا جرة المثل
 أو الحق على أن القول بالضعف المعنى وجوب تركه على التمس بشكل الأمر في تكليف التمس
 لا يقطع فيه استمرار من جهة أنه الزام إضفاء لا يترتب عليه تقصير بل استحقاق عقاب

هو التمس بعض التوب فإنه لا يصح
 بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق
 ويدل عليه وجوده الأول مثل قوله
 تعالى من يعلم الله ورسوله يدعه
 بجات الآية الثاني أنه لا فرض سواء
 إجماعا لأنهم لا يثبتون الفرض
 ونحن نرى غيره فتعين الثالث أن
 التكليف بالمشاق استمرار وجوده
 استحقاق ولا منتهى ظم فيكون
 التمس بقية الفرض هو الجهة المحنة
 ورواها بالترتيب قد يكون فضلا من
 الله تعالى لا آثارا لما رتب عليه
 وكيف يحصل استحقاق لتيسر العاقبة
 بمجرد كلفة وتصديق فمن آمن فثاب
 ولا نسب الإجماع على أنه لا فرض
 سواء قبل الاعتدال وقبل الشكرو قبل
 حفظ النظام وقبل أمر لا طريق
 إليه للعقل ولو سلم فلا يبعد كونه
 الفرض الأبعد بيوت لزيم الفرض
 ولم يثبت

فان كان صديقا من سوء اختياره ولا خصله في ان الله يرفع بخله في تكليف المؤمنين حيث
 يوجب عليهم ما لم يكن في انفسهم من الكفر ليرضوا التبرع والتمكين في جسد في مرض اغواب
 ويحكمنا من انفسنا به انما يصح انما لم يزل قطعا انه لا يكذب القلوب ولن استحقاقه القاب
 بالفرح في اهلاك العالم كان مشيا لولا هذا التكليف واجلب بعض الميزة بلنا صلا جليلا
 بصله ليشال هذه النعم وعونه فترستع النمل في ادى النظر مع انفعه حكما ومصالح
 فظهرت ما دالا متباح سمعا في قصص موسى مع لشمر عليه السلام من خرق
 البسطة وخل الغلام وكان تعذيب الانسان ولده لوعده فثار برب ولزجر من بعض الفكرات
 فعمل هذا ينبغي ان يحصل كل ما لا يدرك فيه جمعة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واله
 الاشارة بقوله اني اعمل ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام و تعيين حسن
 خلق الموءنات وابليس وفرجه وتبينته ونحو ذلك قلنا انما نعلم بهذا الاصل عليكم لانكم
 وانتم اهل (الفصل السادس في تباريع الافعال) قد جرت العادة بتعجب من خلق الافعال
 بباحث الهدى والضلال والارذال والاحمال ونحو ذلك فنعلم ان هذا الاصل هو صلب تفاريع
 الافعال لا يتعدى ما يحاسبه على انه تعالى هو الخالق لكل شيء والله لا يقع في خلقه وفيه ولا يقع الخلق
 على الاول الهدى قد يكون الارادة بمعنى الاعتماد ووجدان طريق الوصول الى المطلوبية في الله
 بالضلالات في فقدان الطريق الوصول وقد يكون متعلقا بمعنى الدلالة على الطريق الوصول والارشاد اليه
 وتجاهل الضلال بمعنى الدلالة على خلاصه اضل فلان من الطريق وقد تستعمل الهداية بمعنى
 الدعوة الى الحق كقوله تعالى * والذين هم في صراط مستقيم * وقوله تعالى وما ملوا فهديتهم
 الى صراطهم على الطريق الحق فاستصواهم الى الهدى الى على الاحتداد ويعني الكثرة
 ثم الى حتى المهاجرين والانسار يهدى بهم ويصلح لهم وقبل من الارشاد في الاخرة طريق
 الجنة ويستعمل الضلال في معنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى قلن بضل افعالهم ومنه
 انما ضلنا في الارض اهلكنا وقد يندرجان في الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن
 يهدي الى صراط مستقيم * وكقوله تعالى حكاية رب الهن اضل كثيرا وهذا كله ليس فيه كثير
 نزاع وانما الكلام في الاية المشقة على تصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال: الطبع على قلوب
 الكفرة والتمم والمدة في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء
 الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احييت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يهد الله ان يهديه يشرح
 صدره للاسلام ومن يرد ان يضل يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل
 فاولئك هم الخاسرون انهم لا يفتك فضل بهما من تشاء ويهدي من تشاء يضلل به كثيرا
 ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة
 ان يفقهوه ويهدى في ضلالهم الى غير ذلك ففى حدة رابطة الى خلق الايمان والاعتقاد
 والكفر والضلالات ياه على ماس من اهل الحق وحده خلافا للمزعة بتد على اهلهم الفساد
 انه لو خلق فهم الهدى والضلالات لمع من المدح والثناء والحمد والثناء بالهداية
 على الارشاد الى الطريق الحق بالبيان واصب الدلالة والارشاد في الاخرة الى طريق الجنة
 والاضلال على الهلاك والتعذيب والتسليم والتعجب بالاضال او الوجدان ضالا وبما ظهر
 على بعضهم ان بعض هذا المعنى لا يقبل التعليل بالمشية وبعضها لا يخص المؤمنين دون الكافر
 وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعضه مضاف الى الضلال
 لا تضال الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى الجنة والاضلال مع انه فعل الشيطان
 مستند الى الله تعالى بما لا يلهى به ولا يفتقره ولا يخلوهم بواسطة ضربه المثل فيضله

١ وفيه مباحث البحث الاول الهدى
 قد لا بد بالاعتداد به في الضلال
 وقد زاد الله على الطريق الوصول
 وشاله الاضلال وقد تستعمل الهداية
 في الدعوة الى الحق وفي الكتابة وفي
 الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة
 والاضلال في الاضاعة والهلاك
 وقد يندرجان في الاسباب
 وانما الخلاف فيجلب على تصاف
 الباري تعالى بالهداية والاضلال
 والطبع والتمم على قلوب الكفرة والهدى
 في طغيانهم فنعلم ان خلق الهدى
 والاضلال لمايت من الله الخالق وحده
 وعند الميزة الهداية الدلالة الموصلة
 الى الجنة او البين بمعنى نصب الدلالة
 او مع اللطف والاضلال على الهلاك
 والتعذيب والتسليم والتعجب بالاضال
 او مع اللطف والارشاد بما يجره
 مع بانه على فسادهم بما لا يخلو
 كثير من الايات من

كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الاجلاء والتكليف في قتل بسما من تشاء ومن تقول ان الهادي
 هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة الى الدنوا والنجاة او الى النجاة والهداية
 تذكر الحنفية ولا تذكرو بعض الموضع من كلام الله تعالى يشهد للقتل بانها موصلة الى الهداية
 والامن الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي (قال المصنف اشقى الاطراف
 والتوفيق ٤) خلق قدرة اطاعة والحذان خلق قدرة العصية والعصية هي التوفيق بينه
 فانعمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كما ذكره امام الحرمين وقال
 ثم الموفق لا يصح ان لا قدرته على العصية وبالعكس ومنه على ان القدرة مع الفعل وليست
 تسمى الى الطرفين على السواء ومن محبتنا من قال المصنف ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب
 وقوات الافلاسة هي ملكة تقع فيصور مع القدرة عليه وقبل خاصة في نفس اشخص اودية
 يقع بسببه صدور الذنب عنه ورد به ح لا يصح المدح بذلك الذنب ولا عتاب عليه ولا التكليف به
 وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او ابتائا او يوجب منهما مع تمكنه
 في المسائل كان قال مقرر لمن الواجب وتركه الصبح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلفظا
 محصلا لا ينص المصنف الواجب بسم التوفيق والمصنف لترك الصبح بسم المصيبة ومنهم من قال
 التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والحذان منع اللطف والمصيبة لطف
 لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المصيبة مع القدرة عليها واللفظ هو الفعل
 الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المصنف الثالث الاجل ٢) في القوة اقرت واجل
 الشيء قال يجمع منه ولا غيرها كما يقال اجل هذا الدين شهران واكثر الشهر وضمر قوله تعالى
 ثم قضى اجلا واجل محيي منده بعضهم بجل الموت واجل القيمة وبعضهم بيا بين ان يخلق
 الى الموت وبما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة فلذا يفسر باوقت الذي
 علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه ثم من قواعد السلب ان المتوكل ميت باقائه اياه كائن
 في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بايضا الله تعالى من غير منعه لعبد مباشرة
 ولا توليدا وله لو لم يقتل لجز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باندائه العمر
 ولا بالموت بدل القتل وشاع في ذلك طوائف من المعتزلة فرجع اليكم في انه ليس بميت لان القتل
 فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله وتضمنه ورد به القتل قائم بقضاء
 حال فيه لا في المتوكل وبما فيه الموت وتزول الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل
 بطريق جرى العادة وكذا زيد بالمتوكلية ويصلها نفس بطلان الحياة وبعض الموت
 بلا يكون على وجه القتل على ما يشعر بقوله تعالى انما مات اوله الا يشكك لاختلاف في المعنى
 مات خفف عنه وان مجرد بطلان الحياة موت ولهذا قيل ان في القتل معنيين مثلا هو من قتل
 القتل وموتاه من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القتل قد قطع عليه الاجل ومنه
 اول مقتل لئلا يفسد في ذلك الوقت فلا آتاء والاحاديث المأثورة على ان كل هالك ميت في اجله
 من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم اخل لا قطع بوجوه الاجل وهدمه فلا قطع بالموت
 ولا الحياة فان عارض بقوله تعالى وما يمر من عمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه
 السلام لا يزيد في العمر الا ليراجع بالامني ولا ينقص من عمره على ان الصغير لم يخلق للمع
 لادراك العمر بينه كما يقال في درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه وبما يقع
 مدد امشاه والاحاديث فخير واحد فلا يارضى القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان
 بحسب الخبر والبركة كما قيل ذكره في عمره انما ياتي الى ما بينه الملائكة في محبتهم
 وزيادته ليرى المصنف ان الخبر من باب

الآحاد بمقتل كثره الطيرة البركة ويحرم
تأخر الموت ليس تأخير العلم الله بل
تقريبه لأن عدم القتل إنما ينحصر
على تقدير العلم بذلك وجوب
الجزاء على القاتل لا أكسبه من الفعل
وارتكبه من التهمي لآل في
الحل من الموت من

فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في حاله تعالى مقيد ثم يؤل المرحوب حاله تعالى واليه
الإشارة بقوله تعالى بمحوه ما يشاء ويثبت وعنده لم كتاب أو بالقسبة إلى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا أسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل والمنهبة له واحد
تمسك الكثرية بوجه الموت بوجه لم يستحق القتل دماً ولادة أوقد أصلاً ولا ممتلاً في ذبح شاة
الغير لاه لم يقطع عليه إجملاً ولم يحدث بضمه أمر الإبلشيرة ولاتوليا وبه قريقتل في المصمة
الوف تضي المسادة بالمتاح برزهم في ذلك الزمان والجواب عن الأول أن استحقاق الذم واقتوبة
ليس بما ثبت في الحل من الموت بل بما اكتسبه إقتل وارتكبه من القتل التهمي سيما عند ظهور
القتل وعدم القطع بالأجل حتى لو علم موت الشاة باختيار الصاء في أولاً ما رأت لم يمتنع عند
بعض الفقهاء ومن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بقاء وإزالة والفريق والحرق
تمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يمت لكان القاتل ظالملاً لأجل قدرة الله تعالى مغير الأمر عليه وهو
محال والجواب أن عدم القتل إنما ينحصر على تقدير حاله تعالى به لا يقتل وحيداً لأنسب
زوم المله وقد يجاب به لاستحالة قطع الأجل المقدّر التمسك لولا القتل لاه تقرير للعلوم
لأنه غير عاقل إذا كان لأجل زمان بطلان الحيوة في حاله تعالى كان المقتول ميتاً بوجه قطعاً
وان قيد بطلان الحيوة بأن لا يقرب على قتل من الصدد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف
مكان الخلاف لفتى على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد بوجه قطعاً من زمان
بطلان حيوة بحيث لا يحصى عند ولا تقدم ولأختر على ما يشير إليه قوله تعالى فأنجاه إجلهم
لأيناً خرون ساعة ولا يستندون ويرجع الخلاف إليه هل يصفق في حق المقتول على نك
أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل قاتل وقت هو أجل له فأنقيل فإنهم على الأول
القطع يملكون أن لا يقتل وعلى الثاني القطع باستناد العمر إلى المد وقطاع بجملة الأمرين البعض
من سبيل من الفريقين أجيب بمنع زوم الثاني لجواز أن لا يكون الوقت الذي
هو الأجل متزامناً بل يكون متصلاً بيمين القتل أو نفسه وهذا ظاهر وأما الأول
فيمسكن دفعه بأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق حاله تعالى به يقتل أمر مستحيل
لا يمنع أن يستلزم محالاً هو انقلاب الأجل وإن قدر معه تعلق العلم بأنه لا يقتل فاستند
القطع يكون ذلك الوقت هو الأجل ظاهر لأن القطع بذلك إما كان من جهة القطع باقتل ثم
الأجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتاً بوجه مع القطع به لو لم يقتل لماش إلى استدلال
هواجه إثبات وعند الفلاسفة الجبراح أجل طبيعي يهمل ربطه وانقطاع حرارة الفريقين
وأجبال اختزمية بحسب أسباب الانحصر من الأمراض والآفات (قال المصنف الرابع لرقق؟)

ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به
فكل يستوفى رزقه ولا يأكل واحد رزق
احد وقيل لينفع به وقد ينقص
بلا كقول وقيدته المذلة بأن لا يكون
لأحد منه لخرج الحرام جراً على
بصلهم في التبعين فمن لم يأكل طوله
هـ سوى الحرام لم يكن حراماً
التصحيح الدقة على نخل الدقيق
تأخره يدفع عنه ويذم ويغاب
عليه وينع من السبي في تحصيله
قلنا لا نكاه التهمي وأكسبه التبع

في الأصل مصدر صمى به الرزوق وهو ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق
الإنسان والموال وغيرهما من المأكول وفرة ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع
لأنه يسأل في ذلك شيئاً ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع أن ذلك لم يصرفه له وعلى هذا يصح
أن كل أحد يستوفى رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا لغير رزقه خلافاً لما لا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع وأمكن منه على ملأه المذلة وبعض أصحابنا نظراً إلى أن أنواع الأطعمة والثمار
نعمى أرباباً ويؤمى بالانتفاع من الأذناني وبه إذا اختلروا في تقدير المعنى المصدرى التمسك
من الانتفاع وفي المعنى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لأحد منه استحقاقاً من الحرام وما يصح
بعضه فلا قبل أن يأكل ومن قدره بما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يحصل فيه المأكول
وزناً فزاد ما مع لفة حيث يقال رزقه الله وأصلها وأراد بعبده ما يشمل البهائم فالتبليغ وقصيره
باللذ ليس بمطهر ولا منسك لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبد والإمام

مع الاختلاف بما في مفهومه من الاضافة الى الرزق اللهم الا ان يقال المراد المالك في الحصول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه سعة الاضافة ولا يشغل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحيد فخرج ملك الله تعالى ظاهر ومن قدره بالاتساع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المتي للحصول اي الارزاق ولا كالم الرزق مضافا الى الرزق وهو الله تعالى وحده لا يمكن الحرام المنقذ من رزقنا عند المعزلة تجسه وقدر حرث فساد اصلهم وزنه من ان يأكل طول عمره الا الحرام لم يزد الله تعالى وهو يلعب لقوله تعالى ولعلن داية في الارض الا ملئ الله رزقها لوجب بقاءه تعالى في قدره في ايد كبريا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فغير انكم جوايتا قاتوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا لزم والطالب عليه قلما يخرج وانما يصح لو ان كان من تركه كسبا لله في هذه كسبا للنعيم من الفضل سبي في مباشرة الاسباب لان السبي في تحصيل الرزق قبيح وذلك عند الحاجة وقد مضى وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقدياح وذلك عند قصد التكميل من غير ارتكاب منهي وقد يجرم وذلك عند ارتكاب لله كالتصيب والسرقة والربوا قال البعث انما سب السرقة تصدير ما يباح به الثاني (٣) طعاما كان لوفيه ويكون خلا، وخصا بختار ان يطلع على المنفعة القالب في ذلك المكان والاوان والفضل منه ويكون بالاختيار فيه القيد كتحليل ذلك الجاني وتكثير الرغبات وفيه يفسد وبالله اختيار كاخافة السبل ومنع التتابع وادنى الاجناس وسرجه ايضا الى الله تعالى فليس هو الله وحده خلافا للمعزلة (٤) انهم قد يكون من افضل العباد تولدا كاسر وبشارة كالمواضعة على تقدير الامان (٥) قال البعث السادس (١) لا يقل بوجوبه على الله كقبلا مؤنة كغيره من العقوبات القائلين بوجوب اشبه الله تعالى من ذلك حلو كبريا وقد اكثرنا الكلام في تصحيحها وتجد منها عدة الاول اللطف وهو فضل يقرب العبد الى الطاعة ويصده عن المصيبة لالحد الاجل ويهيئ اللطف القرب او يحصل الطاعة فيه ويهيئ الحصول وذلك كاذناني ولا جبال والتوى والاكت والكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وضربا الوجوب عليه بله لابد ان يفهم تقسيم الداعي وانتفاء الصلارف وكذا بان لزمه خلا في انتفاء في الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مراد الطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكن غير مراد لها وهو تنافض ورد مع الملازمة ومنع ان كل ما يورده مراد الشئ ان منع اللطف تنقض لفرغه الذي هو الايمان بالمأجور به وتنقض الفرض فيجب تركه ورد منع المقد من جواز ان لا يكون تنقض المأجور به مراد او ضرر وتعلق بنفسه حكم ومصلح الثالث منع اللطف تحصيل المصيبة او تدبب منها وكلاما فيجب تركه ورد بالنعيم فان عدم تحصيل الطاعة ادم من تحصيل المصيبة وكذا الترتيب والامان انما يصح فيجب فوجوه اخرى ان الواجب لا يتم الا بما يصح او يقرب منه فيكون واجبا وورد بدنه من القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مستعدا لمفاد يكون مانع فيه ثم هو شرط الوجوب بوجوه الاول انما يوجب اللطف لما كان كافرا ولا تاسق لان من اللطاف ما هو محصل ومن قواعده ان اقصى اللطف واجب فلا بد من ما ذكرنا فبغير ان الكافر او التاسق لا يخلو عن لطف فكذا اجب بين اللطف يتناول بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو فليس في ملوهم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالقصور الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مني على انتفاء مشيئة الله وذلك مستوفى تعالى ولوشنا لا سيما كل نفس عباده ولوشنا ربك لا من في الارض جيسا ولوشنا ربك تجلس القاصي

السرقة تصدير ما يباح به الشئ ويكون خلا وخصا بسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب العباد خلا السر هو الله تعالى وحده خلافا للمعزلة مع

منع المعزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فضل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويصده عن المصيبة لالحد الاجل واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المأجور به لكان غير مراد وهو تنقض وان منع اللطف تنقض الفرض وتقرّب او تحصيل فيجب بان الواجب لا يتم الا بما يصح او يقرب منه فيجب والعكس كل منجب ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لا يبق مستغفر ولا تاسق في له لوجب لا اخبره تعالى بسلطة البعض وتنقله البعض لكونه اقلها واغرها قولا خلاصه من الاتياء والاولياء والخلطاء مع

أبو واحدة فلو شاء لهذا كم اجمعين الى غير ذلك مما يخص سياتي في آخر سورة الانعام
 وجعلها على شبهة القسم والالقاء اجزاء ونقل عن آية التفسير اقراء والتسك بقوله تعالى
 كذبت كذب الذين من قبلهم صراة لانه لا يدل على ان تطبق الامور بمشبه الله كذب بل على ان قول
 الكفرة لو شاء الله ما اشركنا م لا يأتوا حاد منهم وتكذيبه ونسوبة بين مشبه ورضا وامره
 على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجعلنا عليه اياما والله امرنا بها الثاني انه لو وجب للمخبر الله
 بمسألة البعض وشقاة البعض بحيث لا يطبع البتة لان ذلك اخطا واغراء على المسبة وهو قبيح
 بل هو حق من الله لا يهدى عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكاتب كل عصر توقيف كل بلد
 بمصوم باسم المبروف ويدهو الى الحق وعلى وجه الارض خافية بنصف المعلوم وينصف
 من الظالم الى غير ذلك من الاطراف (قال اثنان في الموضع وهو منع حال من التجمل في) يستحق
 في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالجد من الاستقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر
 والثواب لكونه لا للتعظيم في مقابلة فعل البعد وكذا التفتع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه
 وجوه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظاهرا فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بآزاه
 الالام على البعد ويتنوعه المتافع عليه لصلته التي عليه كازكاة ويازله الصوم التي لا تستند الى
 فعل البعد كالتق المستند الى على ضروري او مكسب او ظن بوصول مشرة او فوات منقصة
 يتلافى المستند الى جهل من كبراته من البعد وباسم العباد بالمضار كالذي يحل لله والهدى والنذر
 او اباحته اياها كالصيد او تمكينة غير المساقل كالوحوش والسياح من غير استمرار العباد لا يثبت
 الم الا حراق في حين التي هي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول ملجوب طبعا بخلق
 الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالموضع على الملقى والماجي ملجوب شرعا بفعل اليهود
 فعليهم الموضع واما في تمكين الغنالم من الظلم فالموضع على الله تعالى فان الانتصاف واجب
 عليه قالوا فان كان المعلوم من اهل الجنة عرف الله تعالى اعوانه الموازنة بظلم الغنالم على
 الاوقات المتتالية على وجه لا يبين القطعها كبرياتنا او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعراض
 عقوب القطعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باصوا منه جزاء من عقابه
 بحيث لا يظهره التعنيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية فلا ينقطع
 لله وضرب الغنالم بضرب غير مستحق لا يشغل على نفع اودفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون
 دفعا من نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة فيخرج العقاب ومسقة لسفر والجملة ودفع
 الصائل واحراق الله تعالى الصبي الثاني في انتشار الالام اذا كان مستحضا او مشغلا على
 نفع اودفع ضررا واديا لا يكون ظاهرا بل يكون حسنا يجوز منه من الله تعالى من غير عوض
 عليه ثم لم يمتزلة في بحث الالام والا عرضا كزوح واختلاف لا بأس بذكر بعض منها
 ان الالام ان وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عرض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
 وجب الموضع عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات احذ الله حسنة واعطاها
 المؤلم عوضا لا بلاه وان لم يكن له حسنات فعل الله الموضع من عنده حيث ذكره الناس ولم يصرفه
 من الالام قالوا يجب قبل الوقوع اما المصروف واما التزام الموضع وان كان من غير عاقل
 كالمنطفل و لوحوش والسياح فان كان عليه اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما
 فالموضع على الله تعالى والا فلي المؤلم عند الشكوى وعلى الله تعالى عند عتابي على لان
 المتكلمين وهم النعم بعم الوهي افرار على اتمصال تلك المضار فاخذ الموضع منها يكون
 ظلمة من التي طعمها الى كلب خلة ثم شذ بعضه بولقها في ما يوردي الحديث من تعذيب اخذ الصالح
 من القرية وادب في الشر من وجوب منها عن تلك المضار واجوب بان الحديث خبر واحد في مدق بل

في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالجد من الاستقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر
 والثواب لكونه لا للتعظيم في مقابلة فعل البعد وكذا التفتع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه
 وجوه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظاهرا فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بآزاه
 الالام على البعد ويتنوعه المتافع عليه لصلته التي عليه كازكاة ويازله الصوم التي لا تستند الى
 فعل البعد كالتق المستند الى على ضروري او مكسب او ظن بوصول مشرة او فوات منقصة
 يتلافى المستند الى جهل من كبراته من البعد وباسم العباد بالمضار كالذي يحل لله والهدى والنذر
 او اباحته اياها كالصيد او تمكينة غير المساقل كالوحوش والسياح من غير استمرار العباد لا يثبت
 الم الا حراق في حين التي هي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول ملجوب طبعا بخلق
 الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالموضع على الملقى والماجي ملجوب شرعا بفعل اليهود
 فعليهم الموضع واما في تمكين الغنالم من الظلم فالموضع على الله تعالى فان الانتصاف واجب
 عليه قالوا فان كان المعلوم من اهل الجنة عرف الله تعالى اعوانه الموازنة بظلم الغنالم على
 الاوقات المتتالية على وجه لا يبين القطعها كبرياتنا او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعراض
 عقوب القطعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باصوا منه جزاء من عقابه
 بحيث لا يظهره التعنيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية فلا ينقطع
 لله وضرب الغنالم بضرب غير مستحق لا يشغل على نفع اودفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون
 دفعا من نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة فيخرج العقاب ومسقة لسفر والجملة ودفع
 الصائل واحراق الله تعالى الصبي الثاني في انتشار الالام اذا كان مستحضا او مشغلا على
 نفع اودفع ضررا واديا لا يكون ظاهرا بل يكون حسنا يجوز منه من الله تعالى من غير عوض
 عليه ثم لم يمتزلة في بحث الالام والا عرضا كزوح واختلاف لا بأس بذكر بعض منها
 ان الالام ان وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عرض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
 وجب الموضع عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات احذ الله حسنة واعطاها
 المؤلم عوضا لا بلاه وان لم يكن له حسنات فعل الله الموضع من عنده حيث ذكره الناس ولم يصرفه
 من الالام قالوا يجب قبل الوقوع اما المصروف واما التزام الموضع وان كان من غير عاقل
 كالمنطفل و لوحوش والسياح فان كان عليه اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما
 فالموضع على الله تعالى والا فلي المؤلم عند الشكوى وعلى الله تعالى عند عتابي على لان
 المتكلمين وهم النعم بعم الوهي افرار على اتمصال تلك المضار فاخذ الموضع منها يكون
 ظلمة من التي طعمها الى كلب خلة ثم شذ بعضه بولقها في ما يوردي الحديث من تعذيب اخذ الصالح
 من القرية وادب في الشر من وجوب منها عن تلك المضار واجوب بان الحديث خبر واحد في مدق بل

الطغي مع انه لا يخل على كونه الاتصاف فلهذا تكون ايضا العوض من عند واما التكليف فلهذا
 لحفظ الواسع من السباع . الاحوال من الضاع حتى لا يصبغ الهرة عن اكل الحشرات والاصاغير
 بل قد يصرم اسكوه من الرزق عنها اللهم الا اذا تأمل قلب الله قل بالافتراس فيجب الشئ دفعا
 لتضرره بتأمل قلبه . ومنها ان الايلام بالمرأه كافي استكمال البهائم او بواجته كافي فيها او بتكليفه
 مع تأخير الاتصاف الى دار الجزاء كافي المظلوم موضع على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها
 انه اذا استوى للذة والمزق كونهما لطفا فليجهد على له تسعين اللذة ويشبع الالام لا سيما حين
 اذا تمين طريقا للمرض والاطف وقال ابو الحسن بل يغني عنهما كايين المتفحصين لان الايلام
 يكونه موحنا ولطفا قد خرج عن كونه حث وظلا ومنها ان المرض يستحق دائما عند الله على
 كالتوب اذا لم تقطع لاقتم باقتطعه فشت حوض آخر ولم يراوتنقطعا عند ابي هاشم
 اذا شرط الدوام للمحسن بدو ولازم باطل لان العلة قد يستحسنون الاكمل لتساقف منقطعة
 ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايقاع عوض من المرض بانه حقه كالقوابل ام لا بناء
 على ان المرض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي التواب قصد استغفره بما لا يثبت بدون حله بذلك
 ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم يشاء ان حقه في الاعراض
 المعاقبة بالضرر وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعراض الواجبة ولم تصل وانه
 لو جاز التفضل لموضع بل ترك الاتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان المرض الواجب على الله
 لا يصح اسقاطه اذا لضع فيه لاحد لكن يصح قتله الى الغير فضا له بخلاف التواب بانه جهة
 التعظيم لا تترك ذلك واما الواجب على العبد عند التماسي لا يصح كهيته لمجهول وقيل يصح لما يراه
 من نعم الجاني والجهالة لا تمنع محبة الالامة كافي الاتصاف والاراء وكذا يصح قوله الى الغير ان يهب
 عوضه من غيره لكن شبهة الجاهل في ذلك ما قد توفرت الاختلاف في ان المرض هل يجب ان يكون
 في الاخر وتدل بحسب باذنوب اعتبارا بالقوابل ام يبرز في الدنيا ولا يصح اصلا لم العليل على
 التفضل وفي ان فعل يجوز التفضل بثل الاعراض ابتداء من غير سبب الم الم لا على نقد الجواز هل
 يجوز الالام وتحسن المحن لمجرد المرض كاهو رأى ابي على يشاء على ان المرض اللازم المستحق
 مزنة على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا يدع ذلك من ان يكون الطاع المولى في
 الزجر من التضييع وغيره بحسب الاتصاف والاعتبار كاهو رأى الغيرة ام لا بد من كلا الأمرين
 كاهو رأى ابي هاشم بناء على انه لما جاز على المرض ابتداء كان الإيلام لمجرد المرض حشا
 خارجا عن الحكمة وما خال من ان المستحق اللازم مرة على التفضل به الغير اللازم فاعا هو في
 حق من يوقضن فضله فان قيل هل يجوز ايلام الغير لضعته بدون رضاه قلنا انما اذا كانت منفعة
 عظيمة موقفة بتقضى العلة على ايشاء ذلك الم لا جلهما فان قيل فليزم جواز ذلك للعبد ايضا
 اجيب بالترحم والفرق فان الله عالم بالتمكن من التوفيق بخلاف العبد واما الالام بدون الرضى
 لتضمة الغير على ما يراه الضمير في ايلام زيد لا اعتبار بوجهه والمعتزلة في جميع الحيوان لا تستعملها
 لتافع العباد فلا يعقل حسنونها اللهم ذهبوا الى ان الالام غير الساقط من الصبيان
 والجنائين والهاثم حسنة لا تزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا
 ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويطلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي
 ان طائفة اصحابها ما ذاقوا بعض التضاير ان قول الكافر باليئس كنت زبانا يكون حين يوصل
 الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يوصلها زبانا واما اعواض الكافر وانصاف قيل في الدنيا
 وقيل في النار بغضيف العذاب (قال ابي الحسن المجتهد) وهو انواب على اطلعة والتعاقب
 على العصبية وسبب في مقصد الصبيان على التفضل (قال الرابع الاخر) ذهب بعض

و اذا علم من المصنوع او التائب
 انه يكفر او يذوق الموت لما في
 تركه من نفوس المرض ووجهه
 على انه لا يجب ان التوبة تساهو
 بنقل العبد من

المعترفة بان اليسرى تعالى اذا علم من المؤمن المصوم والصاب انه ان اياه حيا بكفر
او يسيق يجب اختراجه لان تركه تفوت الغرض منه حصوه وبيع ولا تكون على له لا يجب
لان تفوت الغرض انما هو قبل البعد وهو المصلحة لا بالترقية ولا بالترفع من كفر بعد
الاجمان وهما بعد الطاعة واليقين ابلس مع ما روي انه صباه تعالى عشرين الف سنة ثم
كفر ونقول بان ذلك كالمع انفساق بعد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
ضعيف لقول المفسرين لو بمعنى صار او كان من جنس كثرة الجن وشياطينهم او كان في علم
الله تعالى من يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يسيق فيثوب او من الكافر والناساق
له يزيد كفرا وهما ولا يتوب فلا يجب الاختزام كما يجب توبة المؤمن اذا علمت زيادة
الطاعة والتقية الطفل اذا علم انه لو كانه آمن والتقية ابلس وتمكينه فقال ابو علي
انما يحسن اذا كان المعلوم ان من بعضي يوسوسه بعضي لولا وسوسته (قال الخامس الاصل ٨)
ذهب البغداديون من المعترفة له ان يجب على الله تعالى ما هو صالح لعباده في الدين والدنيا
وقال البصريون بل في الدين فقط فيؤمن بالاصلح الاصلح والبغداديون بالاصلح في الحكمة
والدين واتفق الفريقان على وجوب الاقدار واليقين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى
ما هو من هذه المكلف ويطعمه فكل لكل احد فله مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره
حلف لو فعل يتكفرا لا نوا جيبا والا كان تركه بخلاف وسفها وعه فهم القصوى قياس
الغالب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الاكبر والاطراف الخفية بالية وفوق
غلطهم في صفات الواجب الحق وافضل الفتي المطلق قاتوا حتى قطع بان الحكم انما هو بطاعته
وقدر على ان يعطي الامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان
مذموم ما هذه المظلة ممدودة في ذرة الجلاء ولذلك من دعا عدوه الى المولاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يصله من القتل والابناء هو الصحيح في حصول المراد وادعى الى ترك المناد
وابتدا من اقتض عساقه لرجل وشمس في حشره وعلم انه لو تعلقه بشر وطاعة وجه
دخل واكل والا فلا واجب عليه البشر والطاعة والملاطفة لانه اذا قلنا ذلك
بعد تسليم استلزام الامر الازالة انما هو في حكم محتاج الى طاعة الاولياء اور جوع
الاعداء ويترز بكثرة الاعوان والانصار ويضيق لديه الاقدار ويكون لشيء باسنة اليه
مقدار وقد يتكلم بان عند وجود الداعي والقدرة والتمسك الصلح يجب الفعل ورد بان ذلك
بعد التسليم وجوبه عنه بمعنى اليوم عند تمام العلم والكل في الوجوب عليه يعني استحسان
الدم على الترك فان هذا من ذلك لما بعد التزل الى القول لوجوب شيء على الله فان ليس
الصلاح والفساد يخلق الله تعالى وجوه الاول لوجوب عليه الاصلح لبيده للمخلوق الكافر
التعير المذنب في الدنيا والاخرة سيما المبلى بالاسقام والالام ونحن الاوقات التي في يلزم
على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لبيده ونفسه فان دفع بان ان كان فيضره
بذلك ولم يلقه الله والتمس اوجب به يلزم حيث ان لا يجب عليه شيء ما هو كذلك فان قيل
يترتب عليه ثواب يري عليه فيصير لذلك قلنا فكل من الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
الاصلح في كسره للخلو في النار انما هو كالتفويض او عدم التدخل صلح الفعل فان قيل نعم يلزم ان
الاصلح هو التلذذ بعلمه بالخير وردوا بالاداء منه ما عنه قلنا لا خلاف في ان الامة لا تقسم العذاب ثم
سلب حصول الاصلح وبمضافا اذا كان تكليف من حاله بكفر اصلح له تغيير مشقة فلا يكون ثاقبا
من حاله يعود اصلح له مع تغيير راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكر الكفر
موقفا لواجب كن يردو بصفة وبنوا ذرا لخاص مقدورات الله تعالى غير شاملة في قدر

٨ الخامس الاصلح لبياد في الدين عند
البصرة والدنيا ايضا عند
البغدادية واتفقوا على وجوب
الافادار واليقين واقصى ما يمكن
من الاصلح لكل احد حتى ليس
في المقدور ما هو افضل بالكفر لا نوا
جيبا والا كان تركه بخلاف وسفها
عنه كالحكم امر بطاعته ولم يقطع مع
القدرة وعدم التضرر ما هو اصلح
اليها وكالمراد استدعى حضورا
ضيف وترك تعلقه بايشاء الى
الغضاظة وقد يتكلم بان وجوب
الفعل عند خلوص الداعي والقدرة
قطعي ونحن نقول بعد التزل
لو وجب الاصلح للمخلوق الكافر
الفقر المبلى طول عمره بالحق
والا فوات لوجوب يقتضي قد لا تكف
على كل احد ما هو اصلح لبيده
والزبان يكون اصلح لكسره الخلود
في النار ان يكون كل ما يضره بالعباد
اداء الواجب فلا يستوجب شكره
وان تلتزم مقدورات من الاصلح
وان تكون امانة الايمان والاولياء
والمحسنين والكرام وتبعية الغلاة
والنوة والبريس والغرائب ومن علم
منه الا رندا وضيع لبيده وان
لا يحسن الدعا لدفع ابلاد
وان يساوي امانته على الكفر وعلى
الايمان وان لا يبق له في التفضل
بحال ولا تكون له خيرة في الاصلح

يعطى عن الاصطلاح ما ذكر عليه مكرر فصح لال حد قان قبل بما يصير من الزيادة مسددة
 كان ضم النافع الى النافع يصير ضرورة فبقا فاذ من الدوام على القدر الذي فيه الشفاء اجنب
 بأنه لا يستلزم ان يكون ضم الصلاح الى اصلاح محسدا وتقدر قدر من الدواء للشفاء كما هو
 بسط بقى جرى الصادة من الله تعالى فانه النافع والضرر للدواء حتى لو غير الفائدة وجعل
 الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم قلنا منع مقدور والردة في الدواء بس من ضم النافع الى
 النافع بل من ضم بس يمنع مثلا انما منع في الحسنى قدر من المبرد يساهم الحرارة الغالبة فلذا زيد
 عليه قدر قد يس يمنع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في تثبيت برودة
 تزيل العصة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينهي الى حد وكل
 صلاح ضم الى صلاح يكون مصلح فان قيل ينشأ الاصطلاح لاشتمالي قدرة الله تعالى بل
 لما علم ان المراد عليه يصير سببا للغير ان يجب بانك لا تتبين في وجوب الاصطلاح جانب
 العلوي حيث تزعم ان من علم الله تعالى له لو كلفه طغي وعصى واستكبر وكفر يجب على الله
 توبه وضد القلوب عليه بما لا يدرك بل يقع في الضابو لونه اخرجه قبل كمال العقل خلاص نجيب
 السادس يلزم ان تكون امانة الانبياء والاوية المرشدين بعد حين وثيقة ابليس وذو باه
 المضلين الى يوم الدين اصطلح لصداه وكفى بهذا فظاعة لسابع من علم الله تعالى منه الكفر
 والصبيان والولادة بعد الاسلام فلا خلاف ان الامامة او سبب العقل اصطلح له ولم يقبل
 فان قيل بل الاصطلاح التكليف والتمريض للغير نعم لكونه اهل الميزان فقلنا قل لم يقبل
 ذلك من مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتمريض لاهل الميزان اصطلح له وبهذه
 التبعة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل ان عاش ضل
 واضل فغيره فاما له لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزدادش
 وغيرهم من الضالين المضلين اطفا لوكيف لم يكن منع الاصطلاح عن اجسادهم لاجل
 مصلحة الغير سبها وظلما للضالين اجمع الانبياء والاوية وجميع الفضلاء على الدوام لدفع البلاد
 وكشف البأساء والضرراء فندكم يكون ذلك مسؤولا من الله تعالى ان يغير الاصطلاح ويمنع الواجب
 وهو علم التاسع ان اصطلح لاجل امانة الله فانه مقدوره من المصالح والاطراف فقد سوى بين النبي
 صلى الله تعالى عليه وسواه فينا في جهل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام
 الى بعض اختياره من غير اثنان وان منع لاجل بعض المصالح والاطراف ففقد ترك الواجب
 وزم نفسه والظلم على ما هو اصلكم الفاضل المسبح لوجوب الاصطلاح لما في الفضل بحال
 فلم يستمكن لله غيره في الانعام والافضل وهو باطل لقوله تعالى وركب يخلق ما يشاء
 ويختار يختص برحمته من يشاء يوقى الحكمة من يشاء الله اسطق آدم وتحوال ابراهيم وآل
 جبراع على الماين ولم يرد فساد هذا الاصل اظهر من ان نفي واكثر من ان نفي ولو وجب
 على الله الاصطلاح لبادء مثل المعتزلة طريق الرشاد (الفصل السابع في اسم الله وفيه مباحث)
 معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله ورجعها الى المعاني من الصفات والافضل
 والآخر فونوتوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصر على ما اختلفوا فيه من معاني الاسم
 للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال بلغت الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع
 لاسم على ما يسمى انواع الكلمة وقد قيد بالاستقلال والجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
 على ما هو مصلح الصفة والمسمى هو المسمى الذي يوضع الاسم بقرته والتسمية هو وضع الاسم
 للمسمى وقد يرد بها ذكر المسمى باسمه كما يقال سمي زيدا ولم يسمه عمرا فلا يخفى في تعاريف الامور
 بالصفة والاختلاف فيها ذهب اليه بعض اصحابنا ان الاسم نفس المسمى وفيا ذكره الشيخ الاشعري

هو اللفظ الموضوع والمسمى هو
 المسمى الموضوع له والتسمية وصفه
 او ذكره فخصاها ضروري وما
 اشتمل من ان الاسم نفس المسمى
 والتسمية غيرهما ليد باسم المدلول
 كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا
 زيد كاتب وتصل الشبان الاسم
 قد يكون نفس المسمى كقولنا الله
 وقد يكون غيره كقولنا قد يكون
 بحيث لا هو ولا غيره كقولنا امي على اسم
 اخذ المدلول بحيث يسمى الشخص
 واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة
 وسلك لغير اثنين بمثل قوله تعالى
 سبع اشهر ذلك الاصل وقوله تعالى قد
 الاسم الحقيق مع انه يوه ان الله زوج
 اسم وليس كذلك صنف قد
 قدس اسم الاسم يصير بتطابقه عن
 نظم الذات وقد يرد به هذه النسخ
 التسمية مع ان تعدد المفومات
 لاشتمالي وحدة الذات فان قيل
 لا يخفى في تعاريف اللفظ والمعنى وعدم
 تعاريف المدلول والمسمى فلا يظهر ما
 يصطلح محلا للنزاع في الاشياء قلنا
 عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم
 بالمدلول كما في كتب زيد وقد يتعلق
 بالمدلول كما في كتب زيد حتى كان
 لكل لفظ وتعاظما بالية الى
 فقه كما في قولنا ضرب فعل ماض
 ومن حرف جر على ان من الاحياء
 ملو هو من افراد المسمى كالكلمة
 والاسم ومن المدلولات معهودات
 للمسمى كالانسان وما هو ما رضى
 كالصالح والمسمى قد يراه القوم
 وقد يراه ما صدق هو عليه من
 الافراد فلا يبعد ان يثبت هذه
 الاطلاقات اشتمالها في اطلاق ان
 الاسم نفس المسمى او غيره

من ان اسما الله تعالى تلكه اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله انال على الوجود اي الذات وما هو
 غيره كالحق والوحي ونحو ذلك ما يدل على فعل والاشكال انه هو ولا غيره كالماء والمفسد
 وكل ما يدل على الصفات القديمة واما المتجددة فغير الاسم والمسمى ونحو صفته انهم يريدون بالتسمية
 اللفظ والاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواسف بالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
 حادثة والمرو قد يم لان الاسم ليس بمترو المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس
 المسمى لقطع بان مدلول المسمى شيء ماله الخلق لانفس المطلق ومدلول الصالح شيء ماله الم لا نفس
 العلم والشئ اخذ المدلول اعم واضير في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول المطلق
 المطلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غيره تمسكوا في ذلك بالمثل والنقل اما العقل
 قتله لو كانت اسما لغير الذات لكانت حادثة فيكون الباري تعالى في الازل لها وبها لما وقادرا
 ونحو ذلك وهو محال بخلاف ما قلناه فانه من قدمها قدم المخلوق اذ ان مدلولها بالمثل
 كالناظم في قولنا السيف ظلع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف ظلع في المقدم يعني ان من شأله
 ذلك فان الخلق ح معناه الافتقار على ذلك واما النقل فلفظه تعالى سبحانه ربك وتسمي
 انما هو الذات دون اللفظ وقوله تعالى اتصال ما تصدون من دونه الاسماء سميتوها وعبادتهم انما هي
 للاسماء التي هي المعينات ونون الاسماء واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا
 محمد رسول الله حكما ثبتت الرسالة لشي صلى الله تعالى عليه وسلم بل بقوله فشيء واجب
 فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر اللفظ ويرجع
 الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد منتصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعنى
 القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومغرب وهو ذلك واجب عن الاول
 بان الصاب في الازل معنى الالهية والم لا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى
 ومن الثاني بان معنى تسمية الاسم تقديره ونزله عن ان يسمى به الغير او عن يفسر بما يليق
 او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كتابة عن تسمية الذات كما في قولهم سلام على المجلس
 الشريف والجناب الشريف وفيه من التعظيم والجلال ما لا يخفى اولفظ الاسم مقسم كما في قول
 الشاعر ثم اسم السلام عليك اومنى عبادة الاسماء انهم يبدون الاسماء التي ليس فيها
 من الالهية الانجريد الاسم كمن سعى نفسه بالسلطان وبست عنه آيات السلطنة واسماها
 فيقال له فرح من السلطنة بالاسم على ان في قدر الاستدلال اعتزافا بالمفارقة حيث يقال ان تسمية
 لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الانعام دون اسمائها بل وعايدي ان في الآيتين دلالة
 على المفارقة حيث انصيف الاسم الى الرب ~~فصل~~ في اسماء الله سبحانه وتعالى وجعلهم مع القطع بان اشغف من
 الاسماء ليست كذلك ثم عرض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق
 ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه محكي او مرئي ثلاثي او رباعي والمسمى
 معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جمعا قائما بحسه متصفا بالاولان تمكنا في المكان الى غير
 ذلك من التواضع فكيف يصفان الشيء قوه تعالى وقه الاسماء المحسوسة فادعو بها وقوله عليه
 السلام ان الله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعد فيه واجب بان الزمان
 ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعرف عن اللفظ بالسحرة وان كانت في اللغة فعل الواضع
 لو اذكر ثم لا تذكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الخلق ان المعينات
 لبعضها كثيرة لقطع بان مفهوم الاسم غير مفهوم الفاعل وكذا الباقى وانما الواحد هو الذات
 المتصفة بالمعينات فان قيل نعمت الله يرضى بالآيات ولحدوثها بالآيات يصح لان الزمان
 ليس في اسم على افراد مدلوله من مثل العباد والارض والسماء والافتقار والاسم والعقل وغير ذلك

ذلك على ما يشهد به مسكناهم الا ترى له لو اردت الاول لما كان القبول بعدد اسماء الله تعالى
 واتصافها بالحق ومن اضرها ولاعين ولا غير حتى يهبط ماذكره الامام الرازي من ان لفظ
 الاسم محلي بالاسم لا الفصيل والحرف فهنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب
 بل الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع
 له بل فرد من افراد الموضوع له فثابتا قلنا نعم الان وجه تمسك الاول ان في مثل سبع اسم
 ربي اريد بلفظ الاسم الذي هو من جهة الاسم معه مالم الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد
 معناه الذي هو الذات الالهية الالهية رد اخطال الاضغاث ووجه تمسك الآخر ان في قوله
 تعالى وفيه الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء، بل فظ الارحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك
 مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحق الذي
 لا تعدد فيه اصلا قلنا قيل فظهر ان ليس لاختلاف لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع لفظ
 الشيء او لاسماء بل في الاسماء التي من جعلها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف
 مفارقة لمعانيها ومعانيها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومعنوه
 نفس معنوه من غير احتياج الى استعمال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته
 لما وجه هذا الاختلاف المستر بين كبير من المقالات قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه
 كقولنا زيد كاتب وقدير اذ نفس لفظه كقولنا زيد اسم مرعوب حتى ان كل كلمة له اسم موضوع
 يلزم لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقدير ما لهذا زيادة توضيح
 وتخصيص في قوله شرح الاصول ثم اذا ارد الحق وقدير نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
 جنس والانس نوع وقدير بعض افرادها كقولنا خلق الله السباع والحيوانات وقدير افعالها
 كالطيران والارض بها كالفاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشباهه فان اسم
 الشيء نفس معناه ام غيره (قال المصنف الثاني) لا اختلاف في جواز إطلاق الاسماء والصفات
 على الباري تعالى اذا ورد في الشرع وعدم جواز اذ اردت معناه والاختلاف فيما يرد به اذن لا منع
 وكان هو موضوعا بمعناه ولم يكن إطلاقا عليه بما يستعمل في حقه فعدنا لا يجوز وعند المعتزلة
 يجوز واليه مال القاضي ابو بكرنا ونوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقلنا يجوز
 الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات وبشكل
 هذا يمثل الاله اسم اللبورد والكتاب اسم للكتاب والرب اسم للام من الاستقلال وبلى واسماء الزمان
 والمكان والاكمل ولسل التكلم يلزم كونها صفات وان كانت اسما عند المعتزلة وقد ورد علم
 تحقيق الفرق في غوايد شرح الاصول لانه لا يجوز ان يسمي الله تعالى واسم من اسمائه
 بل يسمى واحدا من افراد اناس بما لم يسم به ابدا لما ارتضاء طائفة من اهل الحق وتقدس اولي قائلوا
 كل لغة بوجهه باسم محض بلقتهم قولا لهم خذوا وتكلموا وشاع ذلك وذاع من غير ذكر وكان
 اجابا قلنا كفي بالاجماع دليل على الاذن الشرعي وهذا ما يدل له لا خلاف فيما يرد في الاسماء
 الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه المحل والمحرمة وكل منهما حكم شرعي
 لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يقتضي السلبات دون الاسماء والصفات واجوب بل التسمية
 من باب السلبات والله لا يسمي بالاسم الا بالاسم وقال الامام الغزالي ان اسماها صفات اخبرنا بكون مدلولها
 فيكون ضد ثبوت المدلول الا لانع بالدلائل الدالة على ابحاثه الصديق بل استعمله بخلاف التسمية
 فلا تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا لا يسمي بالاسم الا بالاسم لا يسمي بالاسم الا بالاسم لا يسمي بالاسم
 العارف والمعلق والناطق والذي وما شبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشبهة صحتها مع خصوصية نعيم
 في حق الباري تعالى فان المعرفة قد تشرع في المدح والمثل ويمثل العالم اي يمدحه وبمنه واقطعة

المبحث الثاني في اسماء الله تعالى
 بموقفية خلافا للمعتزلة والقاضي
 مطلقا والفرق في الصفات ونوقف
 امام الحرمين محل النزاع ما لا يفسد
 الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع
 به ولا يراد به وكان سيرا بإجلال
 من غيرهم اخلال انما لا يجوز في
 حق النبي صلى الله عليه وسلم بل
 يجوز فيه آحاد الناس قالوا نزاع في
 سائر المقالات قلنا غير محل النزاع قال
 الامام الحل والحرم من احكام الشرع
 فيوقف على دليل شرعي ولا حجة
 بالقياس في الاسماء والصفات قلنا
 انسية من السلبات وقال الغزالي
 اجراء الصفات اخبار بصفات
 من لفظها فيجوز بدلها لاسم
 الصديق بل استعمله الا لانع بخلاف
 التسمية فانه تصرف في المسمى فلا
 يصحح الاله لا ولاية وانما لم يسم
 مثل العارف والناطق والنفوس لان فيه من وجه
 الاخلال ولا يسهل الحارث والرازي
 اعدم الاجلال مقرو

والذي ليس هذا ذلك ما عليه كنا جميع الاتفاق على الادراك حتى تأملنا ذلك ولم نعلمه بغير
 من الخلق وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايماء لا يجوز بدون الاذن فكانا كالصبي والشكور والحلم
 والرجيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع إطلاقها فهو رد الشرح وهذا كما ذكر
 والستور والفلز والفضة والحلزون والارض والارض في جهة الاجراء على الإطلاق
 مجردة في جهة في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسيأتي الكلام بل يجب ان لا يتصور من
 نوع تعظيم ورماء ادب (قال المبحث الثالث) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة
 وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب
 والاضافات ولا خلاف في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لئلا يحد
 من التكبر واختلوا في الموضوع نفس الذات فقل جائز بل واقع كقولنا الله تعالى الجهور
 على انه علم لذاته الغنوصة وكونه مأخوذا من الآله بحسب الصفة وادغام الاسم ومشتقا
 من الله يا له او له اوله بله اذا احتجب اوله بلوه اذا ارتفع او خبر ذلك من الفاويل
 الصاعدة والفسادة لا يتا في العلية ولا يتنقى الوصفية وقيل غير جائز لان الموضوع يتنقى العلم
 بالموضوع له ولا سبيل للقول الى العلم بحقيقة الذات واجب بله يجوز ان يكون الواضع هو الله
 تعالى وله بكنى معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ممكنة حقيقة ذات واجب الوجود
 ظالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة ولما الاستدلال بل اسم الله تعالى
 لا يكون الاحسان والحسن انما يحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون للمدرك
 بالحس ونسبوا اليه وهو وان العلم مقام تمام الاشارة الى الذي تعالى وان العلم لا يكون الا في موضوع
 يتميز عن المشاركات التوجعية والجنسية فلا ينفي صفة فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
 يتنقى تكثير اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تنهى بحسب لا تسلي الاضافات
 والمعارف فا وجه الضميمة للصفة والاسمين على ما نطق به الحديث على انه غنبد الله
 المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى اسماء لم يعلمها احد من خلقه واستأثر
 بها في علم القلب عنه وورد في الكتاب والسنة اسماء خارجة عن التسعة والاسمين كالارابي
 والناكبي والدائم والبصير والثور والمبين والصادق والمحيط والقدير والقريب والوتر والفاطر
 والسلام والملوك والاكرم والمدبر والرازع وذو الطول وذو المسارج وذو الفضل والخالق
 والمولى والقصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار
 ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت مخرج الميت من الحي والسيد والرحمن والمنان ورب رمضان
 وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والتي والموجود والذات والاول والصانع والواجب
 وامثال ذلك اجب بوجوه الاول ان التنجس على اسم العدد ربما لا يكون لثني الزيادة بل
 لغرض آخر كزيادة افضلية مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الرصف
 كقولك لا يمر عشرة خيلان يكون معناه يعني ان لهم زيادة قرب واقتسار بالجماعات وان
 هذا العدد من خيلاته الجنة كافي لجماعته من غير اقتدار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه
 الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف ينحصر ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
 يصح انه مما ينحصر لمعرضه نبي اولي وآله سبيل كرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آسف
 في برهنا المساء يهرس بلبس لانه قضاوى الاسم الاعظم فلنا يحمل ان يكون خارجا لا يكون
 لزيادة شرف الاسماء والاسمين وجعلنا بالاضافة الى احصاءه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه
 بعينه الا نبي اول الثالث ان الاستعمال مختصة في التسعة والاسمين ورواية المشقة على تعديها
 بغيره كونه في الجمع والانتابة عن الاضطراب والتغير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في استنادها

مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
 وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
 وبمعنى العوارض من الصفات
 والافعال والسلوب والاضافات
 وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى
 ولا خلاف في امتناع ما يكون باعتبار
 في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف
 في العلم بالذات وليس بشيء جاويز
 ان يصحكون الواضع هو الله تعالى
 او بكنى العلم بالذات بوجه ما فلهذا
 ذهب المصنفون الى ان الله علم الذات
 فان قيل ما يصح انصاف الذي تعالى
 كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة
 ما يزيد على مائة وخمسين فا وجه
 المحصر في التسعة والاسمين فلنا بعد
 تسليم دلالة اسم العدد على نفي
 الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله
 عليه وسلم من احصاها دخل الجنة
 في موقع الوصف وبسكون الاسم
 الاعظم داخلا فيها وبمعنا لا يعرفه
 الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها
 بالنية الى ما عداها على ان الرواية
 المشقة على تعدي التسعة والاسمين
 مما صنفه كثير من المحدثين
 متن

منقول عن هذا يظهر من قوله عليه السلام ان الله عز وجل يحب التواضع جعل الاسماء التي سمي بها الله
تسميتها من غير ان يكلها مائة لا توتر بحسب التواضع ويكون معنى احصائها الاجتهاد في انتظامها من
التكليف والتمسك بها وحفظها على ما قال بعض المتأخرين لمعنى عندى قريب من ان يبين شغل عليه
التكليف والصالح من الاخبار والى في ذى ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والتمسك
ان معنى احصائها عددا واللفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اهراب
ليكون احصاء ويشكل ما هو مضاف اليك الا ان في الجلال وقيل حفظها او تأمل في حقايقها
(قال المفسر في الحاشية وفيه فصول) اربعة مباحث التبرير وباحت المباحث

وباحت الاسماء والاحكام وما يلزمها وباحت الامانة (قوله الفصل الاول في التبرير وباحت)
وهو كون الانسان ميوثا من الحق الى الخلق فان كان الي ما خوذ من النبوة وهو الانزعاج
لما لو شأنه واشتراك مكانه او من التي بمعنى الطريق لسكونه وسيله الى الحق تعالى فانيوة
على الاصل كالايوة وان كان من النبوة وهو الخير لاتباعه من الله تعالى فعل قلب الهمة واوام
الافعال كالايوة (قوله البحث الاول في ان الله تعالى في التبرير وباحت) وكذا الرسول وقد تضمن
بمن (قوله شريعة فكذلك انفس من التي واخرى من عباد الله في الحب من زيادة عدد
الرسول على عدد الكتب قبل هو من في كتاب او نسخ بعض الحكم الشريعة السابقة والتي
قد يتناول من ذلك كوضع عليه السلام وفي كلام بعض المتأخرين ان الرسول صاحب الوحي
بواسطة الملائكة والتي هو الخبير عن الله تعالى بكل احوالهم واوتيه في التلم ثم المصلحة لغير
من الله تعالى ووجه الامانة لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاينة المثل فيما يستعمل
بغيره مثل وجود الباري وعلمه وقدرته فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استعانة
الحكم من التي فيما لا يستعمل به العقل مثل الكلام والرواية والحداد الجاهل في بعضها لانه لا يظن
الحاصل عند الانسحاب كونه متصرفا في ذلك فلهذا يفرقه وعندكم كونه كونه لا يفسد ومنها
بيان حال الافعال التي تحسن ترفوتهم اخرى من غير اعتناء العقل في وقايعها واهليانها مع
الاعتناء والادوية ومضارها التي تفي بها الهمة ان بعد ادوارها وطولها مع ما فيها من الاعطال
ومنهما تكبير النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في الحليان والعيان ومنها تعليم
المتعلمين تكميلهم من الامارات والكسرة بل ومنهم تعليمهم الاحلاق الفاضلة التي اجمعت الى الاشخاص
والسيئات الكلية العائنة الى الجماعات من المبادئ والذن ونسبها الاخبار بتفاصيل ثواب المصالح
وعقاب العاصي تحسيسا في الحسنة وتحذيرا من السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلها ثلث
الاعتناء بوجوبها على الله تعالى والفلسفة بل هوها في حفظ نظم العالم على ما سيجي والحاصل
ان لظهور المصلحة الى صلاح حال الارواح على العموم في الحسنة والمعاد لا يتكلم الا ببيان
فيجب على الله تعالى هذا المعتناء لكونه لطفا وصلاحا لعباده وعند الفلسفة لكونه دينا الخبير
والسلم التسهيل ترك في الحكمة والثانية الالهية والى هذا ذهب جوع من المتكلمين واهل الهمة
وقالوا انها من مقتضيات حكمه الباري عز وجل في تسهيل ان لا يوجد لاسخا له الله عليه كان
ما على الله وقومه يجب ان يقع لاسخا له الجاهل عليه ثم طولوا في ذلك وحولوا على شرويه من
بالاعتناء من جملة ما ذكرنا من لزوم السقوط لميت كافي خلق الاغنياء والادوية في التبرير
عن العموم الهلكة الانبساط لانه ليس عليها العقلاء ولا في بها الاعمار وتلق لا بد ان التي
ليس لها بدون الله لا بالالفناء وخلق نوع الانسان المقتدر في البقاء الى اجمع لا يتكلم بدون سنة
الانبياء وتلق العقل الدليل الى الله من التاخر عن الله في الجاهل بان شرطه وكما في العلم بتفاصيل ذلك
والعدل بتفاصيلها من الاعتناء والاجساد لا يستعمل جميع ذلك في التفصيل بل في العلم بالانسان
او بعد حلو على الانبياء بعض منها والاعتناء من بعض كالمعلم لمن يطلب فان خلق العقل ما لا

خصه بسرعة وسهولة
والله تعالى في التبرير وباحت
المعنى من الله تعالى ووجه
بمن (قوله شريعة فكذلك انفس من التي واخرى من عباد الله في الحب من زيادة عدد
الرسول على عدد الكتب قبل هو من في كتاب او نسخ بعض الحكم الشريعة السابقة والتي
قد يتناول من ذلك كوضع عليه السلام وفي كلام بعض المتأخرين ان الرسول صاحب الوحي
بواسطة الملائكة والتي هو الخبير عن الله تعالى بكل احوالهم واوتيه في التلم ثم المصلحة لغير
من الله تعالى ووجه الامانة لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاينة المثل فيما يستعمل
بغيره مثل وجود الباري وعلمه وقدرته فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استعانة
الحكم من التي فيما لا يستعمل به العقل مثل الكلام والرواية والحداد الجاهل في بعضها لانه لا يظن
الحاصل عند الانسحاب كونه متصرفا في ذلك فلهذا يفرقه وعندكم كونه كونه لا يفسد ومنها
بيان حال الافعال التي تحسن ترفوتهم اخرى من غير اعتناء العقل في وقايعها واهليانها مع
الاعتناء والادوية ومضارها التي تفي بها الهمة ان بعد ادوارها وطولها مع ما فيها من الاعطال
ومنهما تكبير النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في الحليان والعيان ومنها تعليم
المتعلمين تكميلهم من الامارات والكسرة بل ومنهم تعليمهم الاحلاق الفاضلة التي اجمعت الى الاشخاص
والسيئات الكلية العائنة الى الجماعات من المبادئ والذن ونسبها الاخبار بتفاصيل ثواب المصالح
وعقاب العاصي تحسيسا في الحسنة وتحذيرا من السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلها ثلث
الاعتناء بوجوبها على الله تعالى والفلسفة بل هوها في حفظ نظم العالم على ما سيجي والحاصل
ان لظهور المصلحة الى صلاح حال الارواح على العموم في الحسنة والمعاد لا يتكلم الا ببيان
فيجب على الله تعالى هذا المعتناء لكونه لطفا وصلاحا لعباده وعند الفلسفة لكونه دينا الخبير
والسلم التسهيل ترك في الحكمة والثانية الالهية والى هذا ذهب جوع من المتكلمين واهل الهمة
وقالوا انها من مقتضيات حكمه الباري عز وجل في تسهيل ان لا يوجد لاسخا له الله عليه كان
ما على الله وقومه يجب ان يقع لاسخا له الجاهل عليه ثم طولوا في ذلك وحولوا على شرويه من
بالاعتناء من جملة ما ذكرنا من لزوم السقوط لميت كافي خلق الاغنياء والادوية في التبرير
عن العموم الهلكة الانبساط لانه ليس عليها العقلاء ولا في بها الاعمار وتلق لا بد ان التي
ليس لها بدون الله لا بالالفناء وخلق نوع الانسان المقتدر في البقاء الى اجمع لا يتكلم بدون سنة
الانبياء وتلق العقل الدليل الى الله من التاخر عن الله في الجاهل بان شرطه وكما في العلم بتفاصيل ذلك
والعدل بتفاصيلها من الاعتناء والاجساد لا يستعمل جميع ذلك في التفصيل بل في العلم بالانسان
او بعد حلو على الانبياء بعض منها والاعتناء من بعض كالمعلم لمن يطلب فان خلق العقل ما لا

لنوع تفسيره

